

مجلة

مَداراتٌ تَاريخيّةٌ

مجلة مدارات تاريخية

مجلة دورية دولية أكاديمية محكمة

تعنى بالبحوث والدراسات التاريخية

المجلد الأول

العدد 02

جوان 2019

مجلة مدارات تاريخية

ردمد: 2676-1939

مركز المدار المعرفي للأبحاث والدراسات

مجلة مدارات تاريخية

دورية دولية محكمة ربع سنوية

تعنى بالبحوث والدراسات التاريخية

المجلد الأول – العدد الثاني – جوان 2019

الرقم الدولي للمجلة ردمد: 2676-1939

الإيداع القانوني: مارس -2019

ترسل جميع المراسلات إلى رئيس هيئة تحرير مدارات تاريخية
العنوان الالكتروني:
madaratmagazine@gmail.com

الهيئة العلمية الاستشارية

د/عصام منصور صالح عبد المولى/ جامعة طبرق/ ليبيا	د/علال بن عمر/ جامعة الشهيد حمه لخضر/ الوادي/ الجزائر
د/فتحي جمعة محمد عريبي/ جامعة غريان/ ليبيا	د/كمال بن صحراوي/ جامعة ابن خلدون/تيارت/ الجزائر
د/لخضر بن بوزيد/ جامعة محمد خيضر/ بسكرة/ الجزائر	د/لوبنى زبير/ جامعة القاضي عياض/ المغرب
د. بشرى حسين الحمداني/ الجامعة العر اقية/ العراق	د/محمد لمين باريك/ جامعة حائل/ السعودية
د/نصر الدين العربي/ جامعة المرقب/ ليبيا	د/نواف عبد العزيز ناصر الجحمه/ الهيئة العامة للتعليم التطبيقي والتدريب/ الكويت
د/هيوا عزيز سعيد علي/ جامعة السليمانية/ العراق	د/يحي بكلي/ جامعة طيبة / السعودية
د/جمال مسرحي/ جامعة باتنة 1/ الجزائر	د/عمار غرايسة/ جامعة الشهيد حمه لخضر/ الوادي / الجزائر
د/محمد نفاد/ جامعة سيدي محمد بن عبد الله/ فاس/ المغرب	د/ العيد غزالة/ جامعة تونس/ تونس
د/ غسان محمود وشاح/ الجامعة الإسلامية/ غزة/ فلسطين	

قواعد وشروط النشر في المجلة

مجلة مدارات تاريخية هي مجلة علمية أكاديمية محكمة تعنى بنشر الدراسات والبحوث التاريخية باللغات العربية والانجليزية والفرنسية على أن يلتزم أصحابها بالقواعد التالية:

1- تنشر مجلة مدارات تاريخية البحوث العلمية الأصيلة والجادة للباحثين من داخل القطر الجزائري ومن خارجه.

2- تخضع جميع البحوث للتقويم من قبل لجنة محكمة، مكونة من دكاترة وأساتذة يساعدهم خبراء من تخصصات معرفية مختلفة، وهذه اللجنة هي الوحيدة المخول لها قبول أو رفض البحوث المقدمة لها.

3- أن تكون المادة المرسلة للنشر أصيلة ولم ترسل للنشر في أي جهة أخرى.

4- ألا يتجاوز حجم البحث 20 صفحة بما في ذلك قائمة المراجع والجداول والأشكال والصور وألا تقل عن 10 صفحات.

5- أن يتبع كاتب المقال الأصول العلمية المتعارف عليها في إعداد وكتابة البحوث وخاصة فيما يتعلق بإثبات مصادر المعلومات وتوثيق الاقتباس.

6- تتضمن الورقة الأولى العنوان الكامل للمقال واسم الباحث ورتبته العلمية، والمؤسسة التابع لها، الهاتف، والبريد الالكتروني وملخصين، في حدود مائتي كلمة أحدهما بلغة المقال والثاني باللغة الإنجليزية على أن يكون أحد الملخصين باللغة العربية، والكمات المفتاحية باللغتين العربية والانجلزية.

7- تكتب المادة العلمية العربية بخط نوع simplified Arabic مقاسه 14 بمسافة 21 نقطة بين الأسطر، العنوان الرئيسي simplified 16 Gras العناوين الفرعية simplified Arabic مقاسه 14.

8- هوامش الصفحة أعلى 02 وأسفل 02 وأيمن 02 وأيسر 02 ، رأس الورقة 01، أسفل الورقة 1.25 حجم الورقة عادي (A4).

9- يرقم التهميش والإحالات بطريقة آلية Not de fin على أن تعرض في نهاية المقال.

10- المقالات المرسلة لا تعاد إلى أصحابها سواء نشرت أو لم تنشر.

11- المقالات المنشورة في المجلة لا تعبر إلا على رأي أصحابها.

12- كل مقال لا تتوفر فيه الشروط لا ينشر مهما كانت قيمته العلمية.

13- يحق لهيئة التحرير إجراء بعض التعديلات الشكلية على المادة المقدمة متى لزم الأمر دون المساس بالموضوع.

ملاحظة: ترسل المقالات على العنوان البريدي التالي : madaratmagazine@gmail.com

كلـــــمة العـــــــــــدد

على بركة الله وحسن عونه وتوفيقه...

ها نحن نصل للعدد الثاني من مجلة مدارات تاريخية التي أنطلقت باكورة أعدادها مع بداية هذه السنة، وصدر منها العدد الأول خلال شهر مارس 2019، ليعقبه عدد خاص بالمرحوم الدكتور محمد بن عمارة رحمه الله والذي كان عضوا معنا في هيئة التحرير العلمية والاستشارية لمجلة مدارات تاريخية، وصدر العدد الخاص خلال شهر أفريل 2019.

نفتتح الكلمة للعدد الثاني الذي يصدر مع نهاية شهر جوان 2019، ونحن نسير في أيام عصيبة في الجامعة الجزائرية التي تشهد هي أيضا ميلاد جديد مع ميلاد المجتمع الجزائري الحالي، وبالرغم من كل تلك الظروف الا أن الجامعة الجزائرية بمختلف مكوناتها أبانت على وعي كبير بمدى صعوبة المرحلة وتحدت كل الصعاب لتجاز هذه المرحلة بكل ثبات وثقة ونجاح.

ونحن ندخل أيضا ذكرى عزيزة علينا ألا وهي ذكرى عيدي الاستقلال والشباب، هذه الذكرى التاريخية الهامة على ذاكرة الامة الجزائرية، حيث توج نضاله الثوري بالحصول على حقه في الاستقلال، وبداية مرحلة البناء والتشييد، وهاهو الشعب الجزائري من جديد في سنة 2019 يثبت وبكل عزم وإصرار أنه مازال يسير على الدرب الذي سلكه المخلصين من الشهداء والمجاهدين، ولم ينسى ولا مرة تلك الدماء التي سالت في كل شبر من هذه الأرض الطاهرة بدماء الشهداء المخلصين.

وهاهي مجلة مدارات وبالتنسيق مع مركز المدار المعرفي للأبحاث والدراسات تتابع وتساير كل هذه التغيرات على جميع المستويات حتى يكون للباحث والمفكر والعالم والمؤرخ دوره في رسم ملامح هذا التحول وتأريخه ونقده وتحليله ليكون مادة صالحة للتطبيق والتنفيذ وتكون وثيقة للأجيال القادمة في المستقبل.

وكما في الأعداد السابقة ستجدون في العدد كوكبة من المقالات العلمية الجادة والرزينة، على مختلف أصعدة البحث التاريخي، وفي شتى جوانبه المعرفية المتعددة، ومن مختلف الروئ والقراءات، كما ضم العدد نخبة من الباحثين المتميزين كل حسب تخصصه ومن مختلف أقطار العالم العربي والإسلامي، فنسعد في أسرة مجلة مدارات بهذا التنوع الجغرافي الذي جمعته صفحات مجلة مدارت تاريخية.

رئيس التحرير

أ/ عبد القادر عزام عوادي

الفهـــــــرس

الكاتب: **د/ غسان محمود وشاح**
رئيس قسم التاريخ والآثارفي الجامعة الإسلامية بغزة.

عنوان المقال: **قبيلة قضاعة العربية الأصل والنسب والدور السياسي والحضاري في صدر الإسلام.**

البريد الالكتروني: gwshah@iugaza.edu.ps

تاريخ الارسال: 2019/05/09 **تاريخ القبول:** 2019/06/03 **تاريخ النشر:** 2019/06/30

قبيلة قضاعة العربية
الأصل والنسب والدور السياسي والحضاري في صدر الإسلام

The otter tribe
The origin and proportions and the political and cultural role in the origin of Islam

الملخص بالعربية:

تعد قبيلة قضاعة من اهم وأكبر القبائل العربية لتي لعبت دوراً محورياً في صدر الاسلام في الحياة السياسية والحضارية فضلاً عن دورها في الفتوحات الاسلامية ، لذلك سلطت الدراسة الضوء على أصل ونسب هذه القبيلة التي تفرعت منها ، وعلاقة قبيلة قضاعة بالدولة الاسلامية منذ بداية نشأتها ، ودور هذه القبيلة في مساندة الدولة الاسلامية في فتوحاتها على حساب الروم البيزنطيين كما عالجت الدراسة الدور السياسي والحضاري لقضاعة في صدر الاسلام .

أهمية الدراسة:

- ندرة الدراسات التي تناولت موضوع الدراسة على الرغم من أهميته.
- بيان الآراء المختلفة على أصل قبيلة قضاعة.
- بيان للقبائل التي تتبع لقبيلة قضاعة.
- تسليط الضوء على دور قضاعة في مساندة الدولة الاسلامية في فتوحاتها على حساب الروم البيزنطيين .
- الكشف عن الدور السياسي والحضاري لقضاعة في صدر الاسلام.

منهج الدراسة:

اتبعت الدراسة منهج البحث التاريخي الوصفي التحليلي

تقسيمات الدراسة:

لقد قسم الباحث الدراسة إلى مقدمة ومبحثان، وخاتمة، ثم ثبت بأهم المصادر والمراجع.

أما المقدمة فقد إحتوت على نبذة مختصرة عن موضوع الدراسة وأهميته ومنهج الدراسة وتقسيماتها.

أما المبحث الأول فقد إشتمل على التعريف بمعنى قضاعة لغة، ومن ثم التعريف بأصل ونسب قبيلة قضاعة وبيان الخلاف الذي حدث في رجوع أصلها لحمير أو لمعد، وتطرقت الدراسة للحديث عن قبائل قضاعة وبطونها.

وفي المبحث الثاني تناول الباحث موقف المسلمين من قبيلة قضاعة، و الدور السياسي والحضاري لقبيلة قضاعة .

ثم إنتهت الدراسة بخاتمة، إشتملت على أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة ثم ثبت بأهم المصادر والمراجع التي إعتمد عليها الباحث.

المبحث الأول

أصل ونسب قضاعة

أولاً: معنى قضاعة.

ثانياً: أصل ونسب قضاعة.

ثالثاً: قبائل قضاعة.

أولاً: معنى قضاعة لغة:

الْقُضَاعِي بِضَم الْقَاف وَفتح الضَّاد الْمُعْجَمَة وَفِي آخرهَا عين مُهْملَة (1)، والقُضَاعَةُ: كلبةُ الماء (2)، أو غُبَار الدَّقِيق وَمَا يتحتت من أصل الْحَائِط (3)، و"قضع: من القَضْعُ: أي الْقَهْرُ... والقَضْعُ والقُضاعُ: تَقْطِيعٌ فِي الْبَطْنِ شَدِيدٌ، وَفِي بَطْنِهِ تَقْضِيعٌ أَي تَقْطِيعٌ، وانْقَضَعَ القومُ وتقضّعوا: تَفَرَّقُوا. وتَقضَّع عَنْ قَوْمِهِ: أي تباعَد (4)"، وقالَ ابنُ الأعْرَابِيّ: القُضَاعَةُ: الفَهْدُ (5).

ثانياً: أصل ونسب قضاعة:

عندما تحدث ابن حزم عن أصل قضاعة بدأ بهذه العبارة " قال قوم: هو قضاعة بن عدنان، وقال قوم: هو قضاعة بن مالك بن حمير، وقال قوم، منهم الكلبي، هو قضاعة بن مالك بن عمرو بن مرة بن زيد بن مالك بن حمير [6]، وسمي بقضاعة أو لقب بِهِ لانْقِضاعِهِ عَن قَوْمِهِ مَعَ

أُمِّه، وَهُوَ انْقِطَاعُه عَنْهُم، وإخْوَتُه لأُمِّه بنُو مَعَدِّ بنِ عَدْنَانَ أَو من قَضَعَهُ [7]. وقضاعة إحْدَى قبائل الْيمن [8]، ويذكر الكميت [9]: قضاعة وإنتسابهم إلى اليمن [10]، ويختلف النسابة في نسب قضاعة أهي من حمير أم من معد بن عدنان، ويظهر أن العصبيات القحطانية والعدنانية قد تدخلت في إيجاد هذا الخلاف، وأن صلتها بجنوب بلاد العرب يمكن أن يؤيد بشواهد كثيرة ومن المحتمل أن هذا النسب قد توارثه القضاعيون منذ أن كانت حمير دولة عزيزة الجانب في اليمن [11]، ويؤكد البعض بأن حمير من بني سبأ [12]، وكان اسم سبأ عبد شمس وإنما سمي سبأ [13] لأنه اول من سبى في العرب ابن يشجب ابن يعرب بن قحطان [14].

في حين يُخرج بعض أهل الأخبار "قضاعة" من صُلب معد، فيضيفها إلى القحطانيين، على حين نرى فريقًاً آخر من النسابين ومن ورائهم القضاعيون يعدون أنفسهم من أقدم أبناء معد، فيقولون: قضاعة بن معد، وبه كان يكنى معد [15]، وأشعار قضاعة في الجاهلية وبعد الجاهلية تدل على أن نسبهم في معد [16]، نسبة إلى معد بن عدنان بن أدد بن الميسع بن أشجب [17].

وأكثر النسابين يذهبون إِلَى أَنّ قضاعة هُوَ: ابن معد، وهو مذهب الزبيريين، وابن هشام [18]، ويرد بعض الباحثين هذا الإختلاف إلى عوامل سياسية وقبلية نشأت في بداية العصر الأموي ،حيث نشب بسببها نزاع كبير بين النسابين العدنانيين والقحطانيين حول أصل قضاعة، ففي رواية تنسب أصل قضاعة إلى حمير، عن ابْنُ لَهِيعَةَ عَنْ مَعْرُوفِ بْنِ سُوِيدٍ عَنْ أبي عشابة محمد بن موسى عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَمَا نَحْنُ مِنْ مَعَدٍّ قَالَ لا قلت فمن نَحْنُ قَالَ أَنْتُمْ قُضَاعَةُ بْنُ مَالِكِ بْنِ حمير [19].

ولكن بعد تحقيق الباحث لسند الرواية تبين بأن فيها راوي مجهول ولا توجد له ترجمة، وبناء على ذلك لا يؤخذ بها للدلالة على أن قضاعة تنسب لحمير.

وفي رواية أخرى تنسب قضاعة إلى معد، رواها ابن جمهور عن أبيه عن عباد بن إبراهيم عن هشام بن عروة عن عائشة قالت: قال رسول الله: " أتدرون ما كان يكنى معد، كان يكنى بأبي قضاعة " [20].

و بعد تحقيق سند الرواية تبين أن فيها راوي مجهول وهو عباد بن إبراهيم، وبناء على ذلك لا يؤخذ بهذه الرواية في الدلالة على أن قضاعة تنسب لمعد.

وقال عمرو بن جرير بن مغيث بن جرير بن عجلان البلوي:

"فإن معدا كان يكنى ببكره ... قضاعة ما فينا له من يجمجم"

وهذا مما يستدل به على إن قضاعة بن معد، أنهم نافلة في حمير . [21].

وهناك من أرجع أصل أو نسب قضاعة إلى قحطانية ومنهم الصحابي الجليل عمرو بن مرة الجهني، وهو صحابي له حديثان، فقال شعراً:

"يَا أَيُّهَا الدَّاعِي ادْعُنَا وَأَبْشِرْ * وَكُنْ قُضَاعِيًّا وَلَا تُنْزِرْ نَحْنُ بَنُو الشَّيْخِ الْهِجَانِ الْأَزْهَرِ

قُضَاعَةَ بْنِ مَالِكِ بْنِ حِمْيَرِ النَّسَبُ الْمَعْرُوفُ غَيْرُ الْمُنْكَرِ * فِي الْحَجَرِ الْمَنْقُوشِ تَحْتَ الْمِنْبَرِ [22]، ويقول القلقشندي: غلب عليهم اسم أبيهم فقيل لهم قضاعة، وهم بنو قضاعة بن مالك بن عمرو بن مرة بن زيد بن مالك بن حمير هذا هو المشهور فيه [23].

ويرى ابن خلدون في نسب قبيلة قضاعة، أن قضاعة تنسب إلى بن مالك بن حمير، وقال ابن الكلبي: قضاعة بن مالك بن عمرو بن مرّة بن زيد بن مالك بن حمير، وكان قضاعة فيما قال ابن سعيد ملكاً على بلاد الشحر [24]، وصارت بعده لابنه الحاف ثم لابنه مالك، ولم يذكر ابن حزم في ولد الحاف مالكاً [25]، وقبر قضاعة في جبل الشحر [26]، فقضاعة تأبى أن تكون من معد، وتزعم أنها من قَحْطَان [27]. ويؤكد ذلك ابن قتيبية بقوله: فأما قضاعة فصارت إلى اليمن إلى حمير، فهي تعد من اليمن [28]، وما يؤكد نسبة قضاعة لحمير قول أَبُو جَعْفَرِ بنُ حَبِيب النَّسّابَةُ: لم تَزَلْ قُضَاعَةُ فِي الجاهِلِيَّةِ والإسْلامِ تُعْرَفُ بمَعَدٍّ [29]، وهذا معناه أن نسب قضاعة لحمير وليس لمعد، وروى ابن الأعرابي عن المفضل الضبي عن القاسم بن معن وغيره، إن أول من الحق قضاعة بحمير، عمرو بن مرة الجهني، كانت له صحبة، فاتفقت الروايات عنه في ذلك [30].

ويقول القلقشندي " الصحيح أن أمّ قضاعة (وهي جكرة) مات عنها مالك بن حمير وهي حامل، فتزوّجها معدّ بن عدنان... فتبنّاه فنسب إليه [31]، وأَكْثَرُ العُلَمَاءِ على أنَّه قُضَاعَةُ بنُ مَعدِّ بنِ عَدْنانَ، وأنَّ مالِكَ بنَ مُرَّةَ زَوْجُ أُمّه، فنُسِبَ إِلَى زَوْجِ أُمّه [32]، وبتالي فأن قضاعة ينسب لحمير لأن عادة العرب أن الولد ينسب لوالده وليس لزوج أمه أو الشخص الذي تبناه.

وسبب هذا الاختلاف عوامل سياسية كان لها أثر في تصنيف الأنساب في عهد معاوية بن أبي سفيان وابنه يزيد، إذ حملا زعماء قضاعة ومنها كلب التي كانت ميسون زوجة معاوية منها، على التخلي عن نسبتهم إلى القحطانية اليمنية والانتماء إلى معد، فأستجاب بعض زعماء قضاعة لطلب الخليفتين الأمويين معاوية بن ابي سفيان وولده يزيد بن معاوية، بينما رفضت الأكثرية وأبت إلا الاستمرار في نسبتها إلى قحطان [33].

ويبدو أن سبب الخلاف في معرفة أصل قضاعة هو خروج بعض من سكان قضاعة من اليمن إلى الشام، حيث دخلت قضاعه الشام [34]، فأقاموا هنالك... يطلبون المتّسع فى المعاش،

ويؤمّون الأرياف والعمران، فوجدوا بلاداً واسعة خالية في أطراف الشام، قد خرب أكثرها، واندفنت آبارها، وغارت مياهها... فافترقت قضاعة فرقاً أربعاً [35]. فبقي سكان قضاعة الأصلين في حمير باليمن، والذي رحلوا عنها نسبوا لهم أصل جديد وهم خارج حمير، وبتالي فإن أصل القضاعيين هو حمير نسبة إلى المكان الذي وجدوا فيه والذي ولد فيه قضاعة.

ثالثاً: قبائل قضاعة:

1- قبيلة كلب:

من أشهر وأضخم قبائل قضاعة، كلب بن وبرة [36] ابن ثعلبة بن حلوان بن عمران بن إلحاف بن قضاعة، وهي من الأرحاء المذكورة في العرب، تديرت في الجاهلية دومة الجندل، وتيماء وتبوك، وأطراف الشام، وجاورت النصرانية فغلبت عليها، ولما جاء الإسلام دخل منهم خلق كثير ممن أبى الإسلام إلى بلاد الروم، فكانوا بها ضاحية، ونالت بلاد الإسلام منهم شر كثير [37].

ولما أُخرج الروم عن ديار الشام، لعبت بطون كلب دورًا بارزًا في السياسة، إذ أيدت الأمويين، وتزوج "معاوية" "ميسون" أم "يزيد" وهي كلبية، فصارت كلب في جانب الأمويين [38].

وقبيلة كلب هي بأسرها تنتسب إلى مالك بن حمير وتنتفى من معد، وقال شاعرهم عطاف بن شعفره من بطن منهم يقال لهم بنو بكر أبن أبي سود بن زيد الله بن رفيده بن ثور بن كلب:

"يا أيها الداعي أدعنا وأبشر ... نحن بنو الشيخ اليماني الازهر

قضاعة بن مالك بن حمير ... النسب المعروف غير المنكر [39]"

وَمن مشاهير كلب " زُهَيْر " بن جناب الْكَلْبِيّ وَمِنْهُم " زُهَيْر بن شريك " الْكَلْبِيّ [40]، ومن بطون قبيلة كلب بنو عدىّ بن جناب، وبنو عليم بن جناب، وغيرهم [41].

ويقول ابن سعيد: وبقية كلب الآن في خلق عظيم على خليج القسطنطينية منهم المسلمون وفيهم نصارى [42].

2- قبيلة جهينة:

ومن قبائل قضاعة المشهورة في الجاهلية والإسلام، قبيلة جهينة، نسبة إلى جهينة بن زيد بن ليث بن سود بن أسلم بن الحاف بن قضاعة [43]، نزلُوا الْكُوفَة وَالْبَصْرَة ينْسب إِلَيْهَا خلق كثير من الصَّحَابَة وَالتَّابِعين وَمن بعدهمْ مِنْهُم عقبَة بن عَامر الْجُهَنِيّ لَهُ صُحْبَة توفّي بِمصْر سنة ثَمَان وَخمسين وَدفن بالمقطم روى عَن النَّبِي صلى الله عَلَيْهِ وَسلم أَحَادِيث [44]، وهي أكثر عرب

الصعيد وكانت مساكنهم في بلاد قريش فأخرجتها قريش بمساعدة عساكر الخلفاء الفاطميين ونزلوا في بلاد إخميم أعلاها وأسفلها [45]. وقال الحازمي: "هي قبيلة عظيمة ينتسب إليها بطون كثيرة". وكانت منازلها أطراف الحجاز الشمالي من جهة بحر جدة، وهي الآن قبيلة ضخمة باقية على أنبه ما كانت عليه، ومنازلها بصعيد مصر، وتجاورها إلى جهة الحجاز بلي [46]. وقبيلة جهينة من القبائل التي لم ترتد عن الإسلام بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان في جملة من وفد على الرسول قبل وفاته من جهينة: "عبد العزى بن بدر بن زيد بن معاوية الجهني" من "بني الربعة بن رشدان بن قيس بن قيس بن جهينة"، ومعه أخوه لأمه "أبو روغة". وكان لهم وادٍ اسمه "غويّ"، ومن "بني جهينة" "بنو دهمان" ومنهم "عمرو بن مرة الجهني"، وكان سادن صنمهم، فأسلم وكسر الصنم، وقدم المدينة، وأعلن إسلامه أمام الرسول صلى الله عليه وسلم [47].

3- قبيلة بلى:

بلى، عَلَى فَعِيلٍ [48]، وبلى قبيلة عظيمة فيها بطون كثيرة [49]، والنسبة إليهم بلوي [50]، وتنسب إلى بلي بن عمرو بن إلحاف بن قضاعة، وتقع ديارها على مقربة من تيماء بين ديار جهينة وديار "جذام"، وهي مثل أكثر قبائل قضاعة يعرف من تأريخها في الجاهلية شيء يذكر، أما في أول ظهور الإسلام، فقد اشتركت مع القبائل النصرانية في جانب الروم ضد المسلمين [51]، ومن قبائل بلى العيشي بِكَسْر الْعين وَسُكُون الْيَاء آخر الْحُرُوف وَبعدهَا شين مُعْجمَة - هَذِه النِّسْبَة إِلَى عَيْش ابْن حرَام بن جعل بن عَمْرو بن جشم بن دوم [52].

4- قبيلة جرم:

جرم بِفَتْح الْجِيم وَسُكُون الرَّاء وَفِي آخرهَا الْمِيم ، وهي قَبيلَة وَهُوَ جرم بن رَيَّان بن عمرَان بن الحاف بن قضاعة [53]، وفيهم كثير من الصحابة ومواطنهم ما بين غزة وجبال الشراة من الشام، وجبال الشراة من جبال الكرك [54]، ينزلون من الشام ببلاد غزة والدّاروم " وهو موضع قريب غزة " مما يلي الساحل إلى بلد الخليل [55].

5- قبيلة سليح:

سليح (واسمه عمرو) بن حلوان بن عمران بن الحافي: جدّ جاهلي. بنوه بطن من قضاعة، من القحطانية [56]، وكان لهم بادية الشام [57]، ينْسب إِلَيْهَا جمَاعَة مِنْهُم أَبُو عبد الله مُحَمَّد ابْن حمير السليحي من حمص [58].

6- قبيلة نهد:

النهد أو النَّهْدِيّ بِفَتْح النُّون وَسُكُون الْهَاء وَبعدهَا دَال مُهْملَة [59]، نسبة إلى نهد بن زيد بن ليث بن سود بن أسلم بن الحاف بن قضاعة [60]، ومن مشاهيرهم الصقعب بن عمرو النهدي وهو أبو خالد بن الصقعب وكان رئيساً في الإسلام [61]، وعز قضاعة وشرفها في بني نهد [62]، كانت له منزلة بعكاظ في المواسم، وبتهامة والحجاز [63]، وأبوعثمان عبد الرَّحْمَن بن امل بن عَمْرو بن عدي النَّهْدِيّ أسلم فِي زمَان النَّبِي صلى الله عَلَيْهِ وَسلم وَلم يلقه وَمَات سنة مائَة وَله مائَة وَثَلَاثُونَ سنة روى عَن كثير من الصحابة [64]. وبنو نهد سكنوا اليمن جوار خثعم وهم قوم غلاظ شداد ، بل وصفهم البعض كالوحوش من شدة بأسهم وغلظتهم، والعامة تسميهم السرو، وأكثرهم أخلاط من جبلة وخثعم. ومن بلادهم تبالة يسكنها قوم من نهير وائل ولهم بها صولة، وهي التي وليها الحجاج واستحقرها فتركها [65].

7- قبيلة بنو عذرة:

منسوبة هذه القبيلة إلى عذرة بن سعد بن زيد بن ليث بن سود ابن أسلم بن الحاف بن قضاعة [66]، وبنو عذرة المشهورون بين العرب في المحبة، كان منهم جميل بن عبد الله بن معمر [67]، ومنهم عروة بن حزام، وجميل صاحب بثينة [68]، وكان رزاح بن ربيعة أخو قصيّ بن كلاب لأمّه وهو الّذي استظهر قصي به وبقومه على بني سعد بن زيد بن مناة بن تميم فغلبهم على الاجازة بالناس من عرفة، وكانت مفتاح رياسته في قريش [69].

8- قبيلة خولان:

خولان بن عمرو بن الحاف بن قضاعة: جد جاهلي يماني، من بني كهلان، من القحطانية.

تنسب إلى بنيه بلاد خولان، في شرقي اليمن... ومن قبائلهم الربيعة والعقارب، وبنو بحر، وبنو عوف، وبنو مالك، وبنو حُرَب، وبنو غالب، والعبدليون، والزبيديون، وبنو منبه، ومران، والكرب، ورازح [70]، وَهِي قَبيلَة نزلت الشَّام ينْسب إِلَيْهَا جمَاعَة من الْعلمَاء مِنْهُم أَبُو مُسلم عبد الله بن ثوب الْخَولَانِيّ تَابِعِيّ من عباد أهل الشَّام روى عَن الصَّحَابَة روى

عَنهُ أهل الشَّام وَتُوفِّي زمن مُعَاوِيَة وَأَبُو إِدْرِيس عَائِذ الله بن عبد الله الْخَولَانِيّ ولد عَام حنين وَهُوَ من كبار التَّابِعين روى عَنهُ الزُّهْرِيّ وَغَيره توفّي سنة ثَمَانِينَ [71].

9- قبيلة بهراء:

بهراء أَخُو بلي بن عمرو بن الحافي [72]، جدّ جاهلي. كانت منازل بنيه في شمالي منازل (بلي) من ينبع إلى عقبة أيلة [73]، ومنهم جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم، منهم المقداد بن الأسود، أحد أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم [74]، وانتشر كثيرون منهم مابين بلاد الحبشة وصعيد مصر [75].

وهناك أحياء لقضاعة مثل مَرَاحٌ [76]، وراسب [77]، وخشين [78]، وبطون أخرى مثل بنو قمران بطن من جرم من القحطانية، مساكنهم مع قومهم جرم ببلاد غرة من الشام [79]. بنو جشم - أيضاً - بطن من جرم من قضاعة من القحطانية، ذكرهم الحمداني ولم يرفع في نسبهم [80]، والحرقاني [81]، وَبَنُو بُلَعَ [82]، وسليح [83] وكان لهم بادية الشام [84]، وبنو عدىّ بن جناب، وبنو عليم بن جناب [85]، وسَلامان [86]، وبنو أسد، بنو أسلم، والضجاعمة [87]، والحذقاني [88].

المبحث الثاني

الدور السياسي والحضاري لقبيلة قضاعة في صدر الإسلام

أولاً: علاقة قبيلة قضاعة بالدولة الاسلامية في عهد النبي صلى الله عليه وسلم.

ثانياً: الدور السياسي لقبيلة قضاعة في صدر الاسلام.

ثالثاً: الدور الحضاري لقبيلة قضاعة في صدر الاسلام.

أولاً: علاقة قبيلة قضاعة بالدولة الاسلامية في عهد النبي صلى الله عليه وسلم:

بلغ النبي صلى الله عليه وسلم أن جماعة من قضاعة قد تجمعوا يريدون أن يدنوا إلى أطراف النبي صلى الله عليه وسلم [89]، ثم وصلت... أنباء عن حشود بيزنطية عربية مشتركة بهدف القيام بهجوم على المدينة، والقضاء على الدولة الإسلامية الناشئة، قبل أن يشتد ساعدها، وتشكل خطراً جدياً على الوجود البيزنطي في بلاد الشام [90]؛ وأن هرقل ملك الروم قد نزل مؤاب من أرض البلقاء في مائة ألف من الروم ومائة ألف من نصارى العرب البادين هنالك من لخم وجذام وقبائل قضاعة من بهرا وبلي والقيس [91]، وما إن علم الرسول صلى الله عليه وسلم أن هذا الجمعَ يريد أن يهاجم المدينة حتى خرج إليهم، وذلك في ربيع الأول سنة 5 هـ،

واستعمل على المدينة سباع بن عرفطة [92]، وجاء الخبرُ أهلَ دومة الجندل فتفرقوا، ونزل الرسول صلى الله عليه وسلم بساحتهم فلم يجد فيها أحداً، فأقام بها أياماً، وبثَ السرايا [93].

أرسل الرسول صلى الله عليه وسلم عبد الرحمن بن عوف إلى القبائل فقال: إن استجابوا لك فتزوج ابنة ملكهم. فسار عَبْد الرحمن حتى قدم دومة الجندل فمكث ثلاثة أيام يدعوهم إلى الإسلام [94]، وذلك كسباً لمودتهم وتعزيزاً للعلاقات معهم- فسار عبد الرحمن حتى قدم دومة الجندل؛ فمكث ثلاثة أيام يدعوهم إلى الإسلام؛ فأسلم الأصبغ بن عمرو الكلبي، وكان نصرانياً وكان رأسهم، وأسلم معه ناسٌ كثير من قومه، وتزوج عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه تماضر بنت الأصبغ، وقدم بها إلى المدينة [95].

ثم حدثت أزمة شديدة عندما بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم وفداً من الدعاة المسلمين إلى مشارف الشام يعلِّمون الناس مباديء الإسلام؛ فوَثَبَتْ عليهم جموع العرب الموالين للروم فقتلتهم جميعاً في مكان يُسمى ذات أطلاح [96]، وكانوا خمسةَ عشرَ داعياً، واستطاع رئيسهم النجاة بأعجوبة [97].

وكان من الذي أرسلهم الرسول صلى الله عليه وسلم كعب بن عمير الغفاري وهو من كبار الصحابة... وهو الذي بعثه رسول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى ذات أطلاح، فأصيب أصحابه جميعاً، وسلم هُوَ جريحاً، قتلتهم قضاعة. قال الدولابي وغيره: وذلك فِي السنة الثامنة من الهجرة. وقال ابْن إِسْحَاق، عَنْ عَبْد اللَّهِ بْن أَبِي بَكْر: إنه أصيب بها هُوَ وأصحابه [98]. وكان رئيس قضاعة رجلاً يقال له سدوس [99]، وبعث بجيش أخر إلى قبائل قضاعة وكانت المنطقة التي تعيش فيها قضاعة اسمها السلاسل، وهي عبارة عن ماء أو عين أو بئر اسمه السلاسل، وسميت المنطقة بكاملها بذات السلاسل [100]، وعرفت هذه الغزوة بغزوة ذات السلاسل [101]، وأُرسل عمرو بن العاص إلى قتال المرتدة من قضاعة [102]، وذلك أن عمرو بن العاص كان ذا رحمٍ بهم؛ كانت أم العاص بن وائل بلويةً، فأراد رسول الله صلى الله عليه وسلم يتألفهم بعمرٍو [103]، وحدثت المعركة، وسار عمرو بن العاص إلى ذات السلاسل وراء وادي القرى بينها وبين المدينة عشرة أيام، فلقيه جموع الروم ومنتصرة العرب فاستمد النبيّ صلّى الله عليه وسلّم فأمده بسرية فيها أبو بكر وعمر وأبو عبيدة بن الجراح رضى الله عنهم [104]، وعن عبد الحميد بن جعفر عن أبيه أنَّ أبا بكر قال لعمرو بن العاص - رضي الله عنهما -:«إني قد استعملتك على من مررت به: بَليّ، وعُذْرة، وسائر قُضاعة، ومن سقط هناك من العرب، فادنبهم إلى الجهاد في سبيل الله ورغِّبهم فيه، فمن تبعك منهم فاحمله، وزوِّده ووافق بينهم، واجعل كل قبيلة على

حـدَّتها ومنزلهـا» [105]، ففـي هـذه المعركـة أرسـل الرسـول - صـلى الله عليـه وسـلم - 300 مقاتـل بقيادة عمرو بن العاص، وبينهم كبار الصحابة، ثم أمدهم بـ200 بأمرة أبي عبيدة بن الجراح. التحم الفريقان ففرت قضاعة، رغم جموعهم الهائلة، ومساعدات الروم لهم [106].

ثانياً: دور قبيلة قضاعة السياسي:

1- دور قضـاعة في فـتح بـلاد الشـام: كـان لقبيلـة قضـاعة وبعـض القبائـل دور في الفتـوح الإسـلامية، فبعـد أن كانوا يقـاومون في صـف الـروم أصبحـوا يسـاندون المسـلمين، والجـدير بالذكر ان بداية مساندتهم للمسلمين لم تكن نابعة عن إلتزام ديني بقدر ما كانت المصالح تقتضي مثل هذا الموقف، فلما زالت هذه المصالح ورفض الروم دفع المبالغ المقررة لتلك القبائل التي كانت تحمي مداخل الصحراء حتى بدأت تغير من موقفها مع المسـلمين [107]. فقـد إشـتركت قبائـل قضـاعة مـع المسـلمين في معركتي أجنـادين واليرمـوك [108]، ومعـارك أخرى ومن بين المشاركين في معارك المسلمين من قضاعة، عبد الرحمن بن مل أبو عثمان النهدي وهو عبد الرحمن بن مل بن عمرو بن عدى بن وهب بن ربيعة بن سعد بن خزيمة وقيل جذيمة بن كعب بن رفاعة بن مالك بن نهد بن زيد بن ليث بن اسـود بن اسلم بن عمرو بن لحاف بن قضاعة بن مالك بن حمير اسلم على عهد رسول الله صلى الله عليه و سلم إلا انه لم يلقه ولقى عدة من الصحابة ونزل الكوفة وصار إلى البصـرة [109]، وشـهد فتح: القادسية، وجلولاء، وتستر، ونهاوند، واليرموك، وأذربيجان [110].

2- دور قضـاعة في معركـة بـدر: فقـد شـارك رجـال قضـاعة في معركـة بـدر، مثـل عقبـة بـن عمرو بن ثعلبة، الذي عرف بالبدري نسب إلى موضع كان يعرف ببدر [111]، وهذا يدل على أنه شارك في معركة بدر، وصاحب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وتروى المصادر انه وقد الى معاوية في الشام ودخل في خدمته " [112]. وكان لقيس بن عباية بن عبيد من خولان من قضاعة قد شـهد بدراً وهو حدث السن، وشـهد فتوج الشـام مع أبي عبيدة بن الجـراح وهـو كهل يستشيره أبو عبيدة في أموره [113].

3- دور قضـاعة في فـتح طبرسـتان: فمـن خـلال مشـاركة قبيلـة نهـد في أحـداث التـاريخ الإسلامي، فقد ذكر كثير من رجالها في قوائم الصحابة والتابعين، وذكرت مشاركتها في فتح طبرستان مع سعيد بن العاص [114].

4- حكم قضاعة للأندلس: فقد ولى عمر بن عبد العزيز والي من قبيلة قضاعة على الأندلس بعد أن مكث أهل الأندلس بعد ذلك زماناً لا يجمعهم وال؛ ثم ولى عليهم السمح بن مالك الخولاني (115)، وهو أمير، من بني خولان، من قضاعة، إستعمله عمر بن عبد العزيز على الأندلس، وأمره أن يميز أرضها، ويخرج منها ما كان فتحه عنوة فيأخذ منه الخمس، وأن يكتب إليه بصفة الأندلس (116)، واستشهد في قتال الروم بالأندلس في ذى الحجة يوم التروية سنة ثلاث ومائة (117).

5- فتح مخلاف (118): جمعه مخاليف، وهو مجموعة من القرى والبلاد (119)، وكان لخولان بن عمرو ابن الحاف بن قضاعة دور في فتحه في أيام عمر بن الخطاب (120).

6- توليهم خراسان زمن الدولة الأموية: وقد تولاها قتيبة بن مسلم بن عمرو بن الحصين بن أسيد بن زيد ابن قضاعة الباهلي، وهو من التابعين، وكنيته أبو صالح، كان من كبار أمراء بني أمية، ولاه الحجاج خراسان، فقد جمع جيش قتيبة بن مسلم عدد كبير من رجال قضاعة اللذين شاركوا في الفتوحات الاسلامية في خرسان وبلاد ما وراء النهر زمن الدولة الاموية (121).

ثالثاً: دور قبيلة قضاعة الحضاري:

1- دور قبيلة قضاعة في بناء مسجد بمكة: عندما بعث الرسول صلى الله عليه وسلم الزبير وَأَعْطَاهُ رَايَتَهُ، وَأَمَّرَهُ عَلَى خَيْلِ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنْصَارِ وَأَمَرَهُ أَنْ يَغْرِزَ رَايَتَهُ بِأَعْلَى مَكَّةَ بِالْحَجُونِ، وَقَالَ لِلزُّبَيْرِ: لا تَبْرَحْ حَيْثُ أَمَرْتُكَ أَنْ تَغْرِزَ رَايَتِي حَتَّى آتِيَكَ، وَمِنْ ثَمَّ دَخَلَ رسول الله ص، وَأَمَّرَ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ- فِيمَنْ كَانَ أَسْلَمَ مِنْ قُضَاعَةَ وَبَنِي سُلَيْمٍ وَأُنَاسٍ، إِنَّمَا أَسْلَمُوا قُبَيْلَ ذَلِكَ- أَنْ يَدْخُلَ مِنْ أَسْفَلَ مَكَّةَ (122)، فمن رواية موسى بن عقبة أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث خالد بن الوليد يوم فتح مكة في قبائل قضاعة وسليم، وأمره أن يدخل من أسفل مكة، وأمره أن يغرز رايته عند أدنى البيوت أي: أقربها إلى الثنية - وكان، مغرز رايته في أول بيوت مكة، وقال الشيخ جمال شيخ المكي: وقد بني في هذا الموضع مسجد على يمين الفاعل إلى التنعيم بحارة المسماة الآن بحارة الباب، وهذه العمارة الموجودة الآن (123).

2- دورهم في ترجمة ديوان الشام إلى اللغة العربية: ولى سُلَيْمَان بْن سعد مولى خشين حَيّ من قضاعة وَهُوَ أول من ترجم ديوَان الشَّام بِالْعَرَبِيَّةِ (124).

3- شعراء قضاعة: ومن شعراء قضاعة بيهس بن صهيب بن عامر، أَبُو المقدام الجرمي، من قضاعة: فارس حكيم من شعراء الدولة الأموية. كان يتنقل في البادية بنواحي الشام مع قبائل (جرم) و (كلب) و (عذرة) [125]، وشقران السلاماني مولى سلامان من قضاعة، شاعر من شعراء دولة بني أمية. وفد على الوليد بن يزيد وكان مداحاً له [126]، وأبو الطمحان القيني حنظلة بن شرقي، أحد بني القين، من قضاعة: شاعر، فارس، معمر. عاش في الجاهلية، وكان فيها من عشراء الزبير بن عبد المطلب، وهو ترب له. وأدرك الإسلام وأسلم [127]، وهناك حيدان بن جياش النّعامي: شاعر إسلامي في قبيلة قضاعة [128].

4- قاضي معاوية من قضاعة: فقد ولى معاوية عبد الله بن عبد الرحمن بن عوف ابن عوف بن عبد الحارث، كان ثقة فقيهاً كثير الحديث، وأمه تماضر بنت الأصبغ بن عمرو بن ثعلبة بن الحارث بن حصن بن ضمضم بن عدي بن جناب بن هُبَل من كاب قضاعة، استقضاه سعيد بن العاص لما ولي المدينة لمعاوية، فلم يزل قاضياً حتى عزل سعيد بن العاص [129].

5- وكان لقبيلة قضاعة دور في علوم القراءات وتأليف الكتب وكانت لهم قوة وبراعة في الخطابة بين الناس ومنهم ابن نباتة الخطيب عبد الرحيم بن محمد بن إسماعيل ابن نباتة، الأستاذ البارع البليغ الخطيب أبو يحيى الحذاقي بضم الحاء وبعد الألف قاف، وحذاقة بطن من قضاعة، الفارقي. قال سبط بن الجوزي: كان يحفظ نهج البلاغة وعامة ألفاظه وخطبه من معانيه [130]. أم في علم القراءات كان قارئ دار الخلافة: إبراهيم بن محاسن بن حسان القضاعي أبو إسحاق الضرير، من أهل قصر قضاعة من نواحي شهرابان، قدم بغداد في صباه وحفظ بها القرآن وصار من قراء دار الخلافة واجتدى الناس في الشعر وكان أديباً [131]. وفي تأليفهم الكتب هناك أبو العلاء المعري من أهل معرة النعمان المشهور صاحب التصانيف المشهورة، وكان عجباً في الذكاء المفرط والحافظة [132].

الخاتمة

وصلت الدراسة إلى العديد من النتائج وهذه أهمها:

- قبيلة قضاعة عليها خلاف كبير بالنسبة للأصل والنسب، فالبعض ينسب قضاعة لحمير والبعض الأخر ينسبه لمعد بن عدنان.
- أن أكثر العلماء أكدوا بأن قضاعة تنسب إلى حمير القحطانية وليس لمعد كما يدعي البعض.
- تنقسم قبيلة قضاعة إلى قبائل أخرى وأحياء وبطون عديدة .
- كان لقبائل قضاعة دور مميز في مساندة المسلمين في فتح بلاد الشام ،وخرسان وبلاد ما وراء النهر والأندلس .
- كان لقبيلة قضاعة دور كبير في حكم بلاد الاندلس ،فقد اعتمدت عليهم الدولة الأموية في حكم الاندلس في احلك الظروف عندما انتشرت الخلافات .
- كان كبار رجال الدولة الاموية من القضاعية حيث اعتمد عليهم الامويين في إدارة الدولة .
- الهوامش:

1. ابن الأثير، اللباب في تهذيب الأنساب، (3/ 43).
2. الفرابي، الصحاح في اللغة، (2/ 82).
3. المعجم الوسيط، (2/ 742).
4. ابن منظور، لسان العرب، (8/ 276).
5. الزبيدي، تاج العروس، (22/ 23).
6. جمهرة أنساب العرب، (1/ 440).
7. الزبيدي، تاج العروس، (22/ 23).
8. البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب للبغدادي، (4/ 37).
9. الكميت بن زيد الأسدي الكوفي، شاعر زمانه ويقال أن شعره أكثر من خمسة ألاف بيت، الذهبي، تاريخ الإسلام، (3/ 486).
10. ابن منظور، لسان العرب، (2/ 202).
11. المقريزي، البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب (ص: 0)
12. الذهبي، تاريخ الإسلام، (2/ 295).

13. سَبَأ: بفتح أوّله وثانيه، وهمز آخره وقصره: أرض باليمن مدينتها مأرب، بينها وبين صنعاء مسيرة ثلاثة أيّام... وسميت هذه الأرض بهذا الاسم لأنّها كانت منازل ولد سبإ بن يشجب بن يعرب بن قحطان... كان اسم سبإ عامراً، وإنّما سمي سبأ لأنّه أوّل من سبى السّبي؛ ياقوت الحموي، معجم البلدان (3/ 181).
14. ابن هشام، السيرة النبوية، (1/ 118).
15. ابن سعد، الطبقات، (30/1).
16. الزبيري، نسب قريش، (ص 5).
17. المصدر نفسه، (ص3).
18. السهيلي، الروض الأنف، (1/ 117).
19. ابن كثير، البداية والنهاية، (2/ 190).
20. أبو البقاء، المناقب المزيدية في أخبار الملوك الأسدية، (ص 337).
21. المصدر نفسه ،(ص 390).
22. ابن كثير، البداية والنهاية، (2/ 190).
23. نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، (ص400).
24. بلاد الشّحر: توجد بين عمان واليمن؛ ياقوت الحموي، معجم البلدان، (4/ 174).
25. ابن خلدون، تاريخ ،(2/ 296).
26. أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، (1/ 100).
27. المسعودي، مروج الذهب، (1/ 211).
28. المعارف، (1/ 63).
29. الزبيدي، تاج العروس، (22/ 23).
30. أبو البقاء، المناقب المزيدية في أخبار الملوك الأسدية، (ص340).
31. صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، (1/ 367).
32. الزبيدي، تاج العروس، (22/ 23).
33. توفيق برو، تاريخ العرب القديم، (ص 233).
34. الطبري، تاريخ ، (5/ 538).
35. الأندلسي، معجم ما استعجم من اسماء البلاد والمواضع، (1/ 25).
36. الدينوري، المعارف، (1/ 103).

37. ابن سعيد، نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب، (ص 172).
38. جواد علي، المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام، (7/ 240).
39. أبو البقاء، المناقب المزيدية في أخبار الملوك الأسدية، (ص338).
40. ابن الوردي،تاريخ، (1/ 85).
41. الدينوري، المعارف، (1/ 103).
42. ابن كثير، البداية والنهاية، (11/ 290)؛ ابن خلدون،تاريخ، (2/ 299).
43. البغدادي، المحبر، (ص51).
44. ابن ألأثير، اللباب في تهذيب الأنساب، (1/ 317).
45. المقريزي، البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب، (ص19).
46. ابن سعيد، نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب ، (ص 175).
47. النويري ، نهاية الأرب، (18/ 18-19).
48. ابن منظور، لسان العرب، (14/ 88).
49. المقريزي، البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب، (ص18).
50. ابن منظور، لسان العرب، (14/ 88).
51. الطبري،تاريخ، (1/ 1604، 1610)؛ وما بعدها.
52. ابن الأثير، اللباب في تهذيب الأنساب، (2/ 369).
53. المصدر نفسه، (1/ 273).
54. ياقوت الحموي معجم البلدان ،ج1،(ص250)، ابن خلدون، تاريخ، (2/ 297).
55. المقريزي، البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب، (ص 7).
56. الزركلي، الأعلام، (3/ 115).
57. أبو الفدء، المختصر في أخبار البشر، (1/ 101).
58. ابن الأثير، اللباب في تهذيب الأنساب، (2/ 131).
59. المصدر السابق، (3/ 336).
60. اليعقوبي، تاريخ، (ص79).
61. أبى الفداء، تاريخ، (1/ 148).
62. الأندلسي، معجم ما استعجم، (51/1).
63. الزركلي، الأعلام، (2/ 287).

64. ابن الأثير، اللباب في تهذيب الأنساب، (3/ 336).
65. ابن خلدون ،تاريخ ، (4/ 286).
66. اليعقوبي ،تاريخ ، (ص79).
67. ابن خلدون ،تاريخ، (2/ 296).
68. أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، (1/ 101).
69. ابن خلدون، تاريخ، (2/ 297).
70. الزركلي، الأعلام، (2/ 325).
71. ابن الأثير، اللباب في تهذيب الأنساب، (1/ 472).
72. المصدر نفسه، (1/ 192).
73. الزركلي، الأعلام، (2/ 76).
74. القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، (1/ 369).
75. الزركلي، الأعلام، (2/ 76).
76. ابن منظور، لسان العرب، (13/ 91).
77. المصدر نفسة، (1/ 418).
78. خليفة بن خياط ، تاريخ ، (ص 299).
79. القلقشندي، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، (ص402).
80. المصدر نفسه، (ص214).
81. ابن الأثير، اللباب في تهذيب الأنساب، (1/ 358).
82. ابن منظور، لسان العرب، (8/ 20).
83. الذهبي، تاريخ الإسلام، (13/ 361).
84. أبو الفدء، المختصر في أخبار البشر، (1/ 101).
85. ابن قتيبة، المعارف، (1/ 103).
86. ابن منظور، لسان العرب، (12/ 299).
87. القلقشندي، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، (ص39).
88. ابن الأثير، اللباب في تهذيب الأنساب، (1/ 350).
89. ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، (3/ 321).
90. طقوش، تاريخ الخلفاء الراشدين الفتوحات والإنجازات السياسية، (ص121).

91. ابن خلدون، تاريخ، (2/ 456).
92. سباع بن عرفطة الغفاري: استعمله النبي صلى الله عليه وسلم على المدينة لما خرج إلى خيبر، وإلى دومة الجندل، وهو من مشاهير الصحابة، ابن الأثير، أسد الغابة، (1/ 418).
93. ابن القيم، زاد المعاد، (255/3).
94. الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، (3/ 260).
95. ابن سعد، الطبقات الكبرى، (2/64-65)،
96. أطلاح: موضع من وراء ذات القرى إلى المدينة، أغزاه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، كعب بن عمير الغفاري، فأصيب بها هو وأصحابه، ياقوت الحموي، معجم البلدان، (1/ 218).
97. راغب السرجاني، حروب النبي مع النصارى،(ص152)
98. القرطبي، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، (3/ 1323).
99. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، (2/ 145).
100. الواقدي، المغازي، (ص312)؛ السرجاني، السيرة النبوية، (37/ 2).
101. الذهبي، تاريخ الإسلام، (2/ 513).
102. ابن خلدون، تاريخ، (2/ 495).
103. الواقدي، المغازي، (ص312).
104. المسعودي، التنبيه والإشراف، (1/ 231).
105. الذهبي، تاريخ الإسلام، (2/ 513).؛ الكاندهلوي، حياة الصحابة، (2/360-361).
106. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، (2/ 145).؛العسيري، موجز التاريخ الإسلامي من عهد آدم إلى عصرنا الحاضر، (ص 86).
107. خريسات، دور العرب المتنصرة في الفتوحات، (ص 2).
108. طقوش، تاريخ الخلفاء الراشدين الفتوحات والإنجازات السياسية، (ص 122).
109. البغدادي ، تاريخ بغداد، (10/ 202).
110. الدينوري، المعارف، (1/ 426).
111. أبو الفضل، مختصر تاريخ دمشق، (17/ 102).
112. المصدر نفسه، (17/ 102).

113. المصدر نفسه، (21/ 116).
114. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، (3/ ص55).
115. الأزدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، (ص 5).
116. الزركلي، الأعلام، (3/ 139).
117. الأزدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، (ص237).
118. مخلاف: من مخاليف اليمن منسوب إلى خولان بن عمرو ابن الحاف بن قضاعة بن مالك بن عمرو بن مرّة بن زيد بن مالك بن حمير بن سبأ، فتح هذا المخلاف في سنة ثلاث أو أربع عشرة في أيام عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، وأميره يعلى بن منية وقتل وسبى؛ ياقوت الحموي، معجم البلدان، (2/ 407).
119. الحنفي، إفادة الأنام بذ كر أخبار بلد الله الحرام، (1/ 679).
120. الزركلي، الأعلام، (2/ 325).
121. أبو المحاسن، النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة، (1/ 233).
122. الطبري، تاريخ، (3/ 55- 56).
123. الصباغ، تحصيل المرام في أخبار البيت الحرام، (ص522).
124. خليفة بن خياط، تاريخ ، (ص 299).
125. الزركلي، الأعلام، (2/ 81).
126. أبو الفضل، مختصر تاريخ دمشق، (10/ 320).
127. الزركلي، الأعلام، (2/ 286).
128. المرجع نفسه، (2/ 289).
129. أبو الفضل، مختصر تاريخ دمشق، (13/ 7).
130. الصفدي، الوافي بالوفيات، (6/ 145).
131. المصدر نفسه، (2/ 254).
132. المصدر نفسه، (2/ 406).

الكاتب: د./بن بوزيد لخضر
جامعة محمد خيضر بسكرة – الجزائر

عنوان المقال: دور العلماء في تشكيل الهوية الدينية والمذهبية لبلاد المغرب خلال القرن الثاني والثالث الهجري.

البريد الالكتروني: lakhdar.benbouzid@gmail.com

تاريخ الارسال: 2019/02/02 تاريخ القبول: 2019/03/29 تاريخ النشر: 30/ 06 /2019

دور العلماء في تشكيل الهوية الدينية والمذهبية لبلاد المغرب خلال القرن الثاني والثالث الهجري.

الملخص بالعربية:

لقد حمل صحابة الرسول« صلى الله عليه وسلم » لواء نشر الاسلام في الاصقاع البعيدة، فأدوا الامانة ونصحوا للأمة، ولم يكن هدفهم هو الغزو مثلما يدعي المستشرقون، بل كان الهدف هو اخراج الناس من الظلمات الى النور، وورث بعدهم العلماء هذه المهمة فبذلوا جهود كبيرة في خدمة الاسلام، والدفاع عن العقيدة الصحيحة في وجه البدع، وفي تشكيل الهوية الاسلامية لبلاد المغرب.

كلمات مفتاحية: العلماء، بلاد المغرب، الاسلام، المذهب المالكي، البدع، الظلم.

Abstract :

Les compagnons de prophète Mohammed « que la paix et la bénédiction de Dieu soient sur lui » portaient la bannière de la propagation de l'islam dans les contrées lointaines, ils faisaient preuve d'honnêteté et conseillaient la nation, leur but n'était pas d'envahir les pays comme le prétendent les orientalistes.

L'objectif était de faire sortir les gens de l'obscurité à la lumière. et après eux, les savants ont hérité de cette mission, ils ont fait des grands efforts au service de l'islam, défendu la foi correcte face aux innovations et façonné l'identité islamique du Maghreb.

مقدمة:

لقد تعجب بعض المستشرقون لسرعة تخلي البربر عن المسيحية ودخولهم في الاسلام، كما تعجبوا لسرعة الفتح الاسلامي فقدموا في ذلك تفسيرات مختلفة، وزعموا أن الفاتحون العرب كانوا ينظرون الى البربر نظرة احتقار، والواقع أن البربر عرفوا الاسلام من خلال اخلاق

الفاتحين الذين قدموا مثال على سماحة الاسلام، اذا لم يكن يفرق القادة بين العرب وبين البربر الذين انخرطوا في عملية الفتح، فجيش زهير بن قيس البلوي كان ثلثه من البربر، وموسى بن نصير كان عدد جيشه من البربر يقارب أثنا عشر ألف جندي يقودهم طارق بن زياد الذي كان واليا على طنجة.

ولم يتوقف الفاتحون والولاة والخلفاء المسلمون على دعوة البربر للإسلام ولنا في عمر بن عبد العزيز خير مثال فقد أرسل رسالة الى سكان المغرب عن طريق الوالي الذي عينه يدعوهم للاسلام، وتضافرت بعد ذلك جهود العلماء والولاة المسلمين في خدمة الاسلام، والدفاع عن العقيدة الصحيحة في وجه البدع، وفي تشكيل الهوية الاسلامية لبلاد المغرب، فماهو الدور الذي قام به العلماء في هذا المجال؟ وماهي أهم اساليبهم؟

جهود الفاتحين في نشر الاسلام ببلاد المغرب:

دخل جمع كبير من الصحابة الى بلاد المغرب في فترة الفتوحات ففي سنة 27 هـ دخل 20 ألف من المسلمين أغلبهم من الصحابة مع عبد الله بن ابي سرح، حيث تذكر المصادر منهم: عبد الله بن ابي سرح، أبا ذر الغفاري، عبد الله بن العباس، مسور بن مخرمة، عبد الرحمان بن الاسود بن عبد يغوث، عبد الرحمان بن أبي بكر الصديق، عبد الرحمان بن صبيحة، عبد الله بن عمر بن الخطاب واخويه عاصم وعبد الله، السائب بن أبي وداعة، السائب بن عامر بن هشام، بسر بن أرطاة...، وكان هؤلاء من المعلمين والدعاة وحملة كتاب الله ومجاهدين في سبيله.

ومع بداية الفتوحات كان أول عمل قام به عقبة بعد بناء القيروان هو بناء مسجد اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن هذا المسجد انطلقت الدعوة الى الاسلام في بلاد المغرب ومنه تخرج المعلمون الدعاة، كما ركز موسى بن نصير هو الأخر على التعليم، حيث سخر سبعة وعشرين رجل من العرب ممن ساهموا في الفتح لتعليم الناس أمور دينهم[1]، وقيل بأنه ترك مجموعة من اصحابه يعلمون الناس القرآن ويفقهونهم في الدين، وجعل على راسهم شاكر بن عبد الله صاحب الرباط المشهور على بعد مراحل من مراكش[2].

أما حسان بن النعمان الغساني فقد ترك ثلاثة عشر فقيها من كبار التابعين لتعليم القرآن واصول الاسلام واللغة العربية للبربر، والى جانب هؤلاء كان هناك الكثير من المتطوعين من المسلمين ممن نذر نفسه لنشر الاسلام، ومنهم عبد الرحمان بن نافع التنوخي الذي استقر بالقيروان وأصبح قاضيا لموسى بن نصير سنة 80 هـ، ومنهم صالح بن منصور المعروف بالعبد

الصالح الذي دخل المغرب في عهد الوليد بن عبد الملك، فنزل بني تمسمان وأسلم على يديه برير صنهاجة وغمارة، وحفيده هو سعيد بن ادريس بن صالح الذي بنى مدينة نكور.[3]

عصر الولاة في المغرب الاسلامي:

أصبحت بلاد المغرب ولاية إسلامية وقسمت بدورها الى ولايات فعندما أتم موسى بن نصير الفتح هو وأولاده أنشأ ثلاث ولايات جديدة هي ولاية المغرب الاقصى ويشمل النصف الشمالي من المملكة المغربية، والنصف الجنوبي منها هو ولاية سجلماسة أما الولاية الثالثة فهي ولاية المغرب الاوسط التي تمتد الى حدود افريقية[4].

ومما لا شك فيه أن الاسلام قد دخل في قلوب سكان بلاد المغرب بفضل الجهود التي قام بها القادة الفاتحون، والدور الذي قام به الصحابة والتابعين والعلماء الذين دخلوا المنطقة، ونشروا الاسلام فيها بالدعوة قبل السيف وباخلاقهم وعدالتهم قبل سلطتهم.

وعندما تولى هشام بن عبد الملك الخلافة ولي على افريقية عبد الله بن موسى بن نصير ثم عزله وولى مكانه محمد بن يزيد القرشي سنة 97 هـ، وكان محمد بن يزيد من أفضل الولاة، وعندما ولاه سليمان ولاية افريقية والمغرب قال له: "يا محمد بن يزيد! اتّق الله وحده لا شريك له، وقم فيما ولّيتُك بالحق والعدل! وقد ولّيتكَ إفريقية والمغرب كله"، فجعل محمد بن يزيد يقول: "مالي عُذْرٌ عند الله إن لم أَعدل"، وقد كان عادل حسن السيرة[5]، وعندما تولى عمر بن عبد العزيز، عزل محمد بن يزيد وولى مكانه اسماعيل بن عبيد الله سنة 100هـ، وأوصاه عمر على افريقية بان يبذل كل ما يملك من جهد في سبيل اسلام البربر[6]، وكان عمر قد بعث معه تسعة وقيل عشرة من الفقهاء من التابعين، وقد تتلمذ على أيديهم نفر من اهل افريقية منهم سوادة الجرامي وعبد الرحمان بن سياد.[7]

وكان اهل المغرب يأتون الى القيروان للتعلم ثم يعودون الى قبائلهم فيتولون وظائف الدين والقضاء ويعلمون الناس اصول الدين، فقد جاء في سيرة أسد بن الفرات أن أباه قدم به الى افريقية وأمه حامل به فولد بتونس سنة 145 للهجرة، وقرأ على بن زيادة وانتفع من علمه، ثم تصدى بعد ذلك للتعليم وقرأة القرآن في بعض قرى مجردة[8].

العلم والعلماء في المغرب في القرن الثاني الهجري:

يجمع معظم المؤرخيين أن عهد العلماء ببلاد المغرب بدأ مع "البعثة العمرية"، فقد قدم إسماعيل ابن عبيد الله ابن أبي المهاجر (99هـ-101هـ) واليا من قبل الخليفة عمر بن عبد العزيز، وكان هذا الرجل من افضل الولاة الذين حضيت بهم بلاد المغرب، فقد أسلم

عامة البربر في ولايته، وكان حسن السيرة[9] يشهد له بالتقوى فقد قال فيه معن التنوخي: ما رأيت في هذه الامة غير اثنين: عمر بن عبد العزيز واسماعيل بن عبيد الله[10]، وقد كتب عمر بن عبد العزيز إلى عموم البربر كتابا يدعوهم فيها إلى الإسلام فقرأها إسماعيل عليهم في النواحي[11]، وأقبل البربر على الاسلام يسمعون حديث رسول الله (ص) ويتعلمون الفقه.

وقد ساهم العلماء الذين أرسلهم عمر في تفقيه أهل إفريقية ونشر العلم في ربوعها، وكانوا جميعهم أهل علم وفضل فقد بنى كلا منهم دارا ومسجدا بالقيروان لتعليم البربر وأبنائهم اللغة العربية ومبادىء الإسلام فانتفع على أيديهم خلق كثير[12]، وقد استقر هؤلاء التابعون بالقيروان حتى اصبحوا من أهلها، فقد اعتبرهم المالكي الطبقة الأولى من علماء القيروان، ومنهم من زادت إقامته بها على ثلاثين عاما كبكر بن سوادة وجعثل بن عاهان وحبان بن جبلة وسعد بن مسعود وطلق بن جعبان وعبد الرحمن بن رافع وعبد الله بن المغيرة وعبد الله بن يزيد وموهب بن يحي[13].

وقد بنى كل هؤلاء مساجد قرب بيوتهم يقيمون فيها مجالسهم وكتاتيب يعلمون فيه أطفال المسلمين القرآن واللغة فنهل أهل افريقية من علمهم وانتفعوا انتفاعا عظيما، ومنهم من تولى منصب القضاء كعبد الرحمان بن رافع التنوخي(ت113 ه)، و قد كان الوالي نفسه أحد العلماء وكان حريصا على اسلام البربر فأسلم على يديه خلق كثير، وكان لهذه البعثة اثر كبير في نشر السنة وتفقيه أهل المغرب أمور دينهم، والى جانب نشاطهم الدعوي والعلمي كان لهم نشاط سياسي، فقد وقفوا الى جانب حنظلة بن صفان والي القيروان لما ثار ضده ميسرة المدغري الصفري في طنجة، وكتبوا لاهل طنجة رسالة يدعونهم فيها الى العودة الى جادة الصواب[14].

والى جانب ذلك كان الحكام ينفقون على بناء المكتبات وجلب الكتب، فقد كان الامراء الأغالبة يرسلون بعثات الى المشرق لاقتناء الكتب وتضم تلك البعثات علماء، ومن تلك البعثات: بعثة ابراهيم الثاني (261-289 ه)، وبعثة زيادة الله الثالث (290-296 ه)[15]، والائمة الرستميون أيضا كانوا يفعلون ذلك، فالامام عبد الوهاب أرسل لإخوانه في البصرة الف دينار ليشتروا له بها كتبا، فاقتضى نظرهم أن يشتروها ورقا، وتطوعوا بالمداد وأجرة النساخ والمفسرين، فنسخوا له كتبا كثيرة يقال أنها كانت وقر أربعين جملا وبعثوا بها إليه[16]، وكان للخوارج نشاط علمي على مذهبهم فقد قاموا بكتابة العديد من المصنفات ومن أكبر علماء الإباضية محمد بن أفلح وأبو خرز الحامي ولهما مؤلفات عديدة في مذهبهم[17].

جهود العلماء في مقاومة الخوارج والمعتزلة:

كان فقهاء المالكية متشددين في حكمهم على الخوارج حيت اعتبروهم كفار، فقد قال أحد الفقهاء منتقداً الخوارج في قولهم بوجوب الخروج عن الإمام الجائر، إذ يقول ان من يقول هذا القول: إما غير مؤمن أو خارجي من مجوس هذه الأمة[18]، ولم يكتفوا العلماء بمواجهة البدع بالموعضة بل حملوا السلاح في وجه الخوارج، فقد شارك العلماء في الحرب ضد الخوارج كمقاتلين وواعظين، فعندما استنجد حنظلة بن صفوان بمن تبقى من بعثة عمر بن عبد العزيز لما ثار عليه الخوارج[19]، التحق بجيشه عدد من العلماء وقد استشهد أبو كريب قاضي القيروان وجماعة كثيرة من العلماء في قتال الصفرية سنة 139ه[20] .

أما المعتزلة [21] الذين دخل ومذهبهم مبكراً لبلاد المغرب كما هو معلوم فقد أرسل واصل بن عطاء (ت 131ه) عبد الله ابن الحارث داعيا الى بلاد المغرب فتمكن الرجل من اجتذاب البربر إلى مذهبه، وقد انتشر المذهب حتى قيل أنه كان لهم مجمع قرب تاهرت وكان عددهم نحو ثلاثين الف[22]، والى جانب الدعاة الذين قدموا من المشرق أخذ بعض المغاربة الدعوة من علماء المعتزلة بالمشرق، ومنهم: سليمان بن ابي عصفور (ت269 ه)، وعبد الله بن الاشج، وابو الفضل المعروف بابن ظفر، ومحمد الكلاعى المعروف بالمسحي، وكان للمعتزلة علاقة كبيرة بالدولة فقد تولى بعضهم القضاء للأغالبة ، ومنهم ابن ابي الجواد ومحمد بن الاسود الصديني وسليمان بن محمود العراقي.

والمعلوم ان مذهب الاعتزال كان قريب من السلطة العباسية فقد كان كل من المأمون والمعتصم والواثق على هذا المذهب، وقد اشتد أذاهم على العلماء فيما عرف بفتنة خلق القرآن، وفي بلادد المغرب كان الكثير من الاغالبة على هذا المذهب وأجبروا الناس على القول بخلق القرآن، وتعرض الكثير من العلماء للسجن والضرب وحتى القتل بسبب ذلك، ومن الذين تعرضوا للأذى في بلاد المغرب أبو جعفر موسى بن معاوية، وابو اسحاق بن البردون، وابراهيم بن محمد الضبي الذي قتل بايعاز من محمد الكلاعي وابن الظفر وهم من علماء المعتزلة الذين كانت لهم صلات بالسلطان، وتعرض ، كما عزم ابن الأغلب على قتل سحنون بن سعيد ثم تراجع عن ذلك، ومحمد بن سحنون بدوره تعرض للأذى على ايدي المعتزلة الذين كانوا بطانة للامراء الاغالبة[23] .

وقد كان علماء أهل السنة وخاصة المالكية يكفرون المعتزلة، فقد قال ابن رشد «المعتزلة مجوس هذه الأمة»[24]، وفي القيروان كان هناك صراع بين المعتزلة والمالكية وقد كان المعتزلة

هم الاقرب للحكام الاغالبة من المالكية، فلَمَّا عزلَ محمدُ بن الأغلب القاضيَ المعتزليَّ ابن أبي الجَواد، قال سحنون للأمير: "لقد عزلتَ فرعونَ هذه الأمَّة وجبَّارها وظالمها ، ثم ولَّى هذا الأمير سحنونَ بن سعيد سنة 234هـ، وبعد توليه القضاء أودع السجنَ ابن أبي الجواد الذي كان قبله، وكان يضربُه عشرةَ أسواط كلَّ جُمُعة، وأبى أن تفديَه زوجتُه بمالها إلى أن مَرِض ومات، وذلك بسبب مبلغ يقدر ب500 دينار كان وديعة تركها عنده رجل يدعى ابن القلقاط [25].

دور العلماء في الحفاظ على مقومات المجتمع:

لقد عرف المجتمع الاسلامي في بلاد المغرب تكافلا كبيرًا وتضامنا بين افراده، فقد كان العلماء والفقهاء وصلحآء الأغنياء يواسون الفقراء ويعتنون بأمر المحتاجي ويتفقدون أحوالهم، ولا أدل على ذلك مما فعله البهلول بن راشد (ت 183هـ)[26] فعندما أخذ من أحد أصحابه مائة دينار وعزم أن يحج بها وكان الناس في ضيق، هو نفسه ضعيف الحال إلا انه مع ذلك قام بتوزيعها على المحتاجين.

وكان ابن ابي زيد القيرواني[27] كثير الانفاق على طلبته وأصحابه المعوزين فقد أرسل ألف دينار إلى القاضي عبد الوهاب البغدادي شيخ من شيوخ المالكية لما بلغه من عوزه[28]، ولم يتوان عن تجهيز بنت صاحبه أبي الحسن القابسي لعلمه بضعف حال أبيها، وقد أعطى صديقه ابن شبلون في مرضه خمسين دينارا ذهبا لينفقها على أهله وعلى علاجه.[29]

وكان العلماء بالمرصاد لكل المفاسد، فقد قطع القاضي ابن طالب (ت 275 هـ) الملاهي، وهدم الإمام سحنون دار امرأة عرفت بالفساد ونقلها الى دار بين قوم صالحين[30]، وجعل للبنات كتاتيب خاصة لأن الإمام سحنون كره اختلاطهن بالغلمان كما أن المحدث عيسى بن مسكين (ت 295 هـ)[31] قد خصص فترة ما بعد العصر لتدريس بناته وبنات أخيه[32].

كما عرف عن العلماء التسامح فمدينة القيروان كانت تضم اخلاط من الناس ومن مذاهب شتى، وفي ذلك يقول اليعقوبي: "... في مدينة القيروان أخلاط من الناس من قريش ومن سائر بطون العرب من مضر وربيعة وقحطان وبها أصناف من العجم من أهل خراسان ومن كان وردها مع عمال بني هاشم من الجند وبها عجم من عجم البلد البربر والروم وأشباه ذلك" [33] ، ولم يكن هناك تعصب بين اتباع المذاهب بل كانت تنشط المناظرات في جامع القيروان مما يدل على التعايُش والتسامح، بل أن اكبر المناصب في الدولة وهي القضاء كان تارة يتولاه حنفي وتارة أخرى مالكي أو معتزلي .

والاباضيين في تيهرت[34] ضربوا أروع الامثلة في التسامح وتقبل المخالفين لهم، فقد أشار ابن الصغير إلى "أن من أتى إلى حلق الإباضية من غيرهم قربوه وناظروه ألطف مناظرة ، وكذلك من أتى من الإباضية إلى حلق غيرهم كان سبيله كذلك "، وابن الصغير نفسه كانت له مناظرات مع علماء الدولة الرستمية من الإباضية[35]، وكانت مدينة تيهرت ملجأ لكل المذاهب فليس أحد ينزل بهم من الغرباء إلا استوطن معهم وابتنى بين أظهرهم لما يرى من رخاء البلد وحسن سيرة إمامه وعدله في رعيته وأمانه على نفسه وماله، حتى لا ترى دارا إلا قيل هذه لفلان الكوفي، وهذه لفلان البصري، وهذه لفلان القروي، وهذا مسجد القرويين، وهذا مسجد البصريين، وهذا مسجد الكوفيين..."[36]، وقد عاش في تيهرت اتباع المذاهب الإسلامية الاخرى كالمعتزلة والصفرية والحنفية والمالكية والشيعة وغيرهم، وسكن معهم اليهود والنصارى أيضا[37].

علاقة العلماء بالحكام:

كان النصح لولي الامر هو أهم ما دأب عليه العلماء في علاقتهم بالحكام، فقد كان على بن رياح اللخمي من التابعين وقد نصح موسى بن نصير، فانكسر موسى وانقاد له في مسألة الاسرى[38]، وعندما ثارت الخوارج على حنضلة بن صفوان بطنجة، جمع حنضلة جميع علماء افريقية، وهم الذين بعثهم عمر بن عبد العزيز الى افريقية ليتفقهوا في الدين، منهم سعد بن مسعود وحبان بن أبي جبلة وطلق بن جابان وغيرهم، فكتبوا الى الخوارج موعضة بليغة[39].

وذكر المالكي في رياض النفوس ان البهلول بن راشد (128هـ– 183 هـ) لما سمع أن محمد ابن مقاتل العكي والي أفريقية قد أقام صلات مع ملك النصارى وأنه قد أرسل له السلاح والعتاد، ذهب إليه بهلول ووعضه ونصحه، ولكن هذا الامير حقد على بهلول فأمر بحبسه وضربه بالسياط حتى مات[40].

وقد ثار بعض العلماء على ولاة الامور فقد ثار تمام بن تميم والى تونس على محمد بن مقاتل العكي وخلعه[41]، لكن ابراهيم بن الاغلب التميمي سار الى القيروان وتمكن من هزيمة تمام، وأعاد محمد بن مقاتل الى الحكم فترة وجيزة قبل أن يطلب الولاية لنفسه من الخليفة هارون الرشيد[42].

وكان العلماء يعظمون منصب القضاة ويشترطون في ذلك كون الحاكم عادل، وكانوا يعارضون تولي الوظائف للحكام الظلمة، فقد قال سحنون أن ابن فروخ وابن غانم اختلفا في

مسالة "هل ينبغي للقاضي إذا ولاه أمير غير عادل أن يتولى"، فقال ابن غانم يجوز له أن يتولى، وقال ابن فروخ لا يجوز له، فأرسلوا المسألة الى مالك، فأقر ابن فروخ على فتواه[43].

افريقية وبلاد المغرب على مذهب مالك وقراءة نافع:

قبل دخول المذهب المالكي والحنفي الى بلاد المغرب، كان مذهب سفيان الثوري ومذهب عبد الرحمان الأوزاعي هما المذهبان المنتشران بإفريقية، فقد قال الذهبي: " قبل شهرة هذين المذهبين عرف مذهب سفيان الثوري ومذهب عبد الرحمان الأوزاعي شيئا من الانتشار بإفريقية "[44]، وجاء في ترتيب المدارك ما يدل على ذلك: " أما افريقية وما وراءها فقد كان الغالب عليها في القديم مذهب الكوفيين إلى أن دخل على بن زياد وغيره بمذهب مالك، وبقي هذا المذهب يفشوا الى أن جاء الامام سحنون فغلب في أيامه وفض حلق المخالفين واستقر المذهب بعده في اصحابه فشاع في تلك الاقطار[45].

وقد انتشر المذهب المالكي عن طريق طلبة العلم الذين قصدوا الحجاز للحج أو طلب العلم فألتقوا بالإمام مالك بن انس إمام المدينة، ومن أوائل الذين قصدوه علي بن زياد التونسي المتوفى سنة 183 هـ[46]، وهو يعتبر من الطبقة الأولى من أصحاب الإمام مالك من سكان إفريقية، ويعتبره الكثير من المترجمين أول من أدخل الفقه المالكي للمغرب[47]، وقيل بأن أول كتاب ظهر بالمغرب بعد كتاب الله كان موطأ مالك الذي أدخله ابن زياد[48] ، كما يعد أول من كتب مسائل في الفقه والفتاوى التي تكلم بها مالك بن أنس[49]، وقد انتقل المذهب المالكي من مصر إلى بلاد المغرب، وكان في مصر من علماء المالكية اشهب وابن القاسم وابن وهب واصبغ وعبد الله بن الحكم وسواهم [50].

ومن الأوائل الذين نشروا المذهب أسد بن الفرات وهو العالم المجاهد الذي مزج بين المذهبين المالكي والحنفي في رسالة سميت ب "الأسدية"، على أن أول من ترسخ المذهب على يديه هو الإمام سحنون الذي كان شيخ المالكية في زمانه بافريقية، وبعده تمسك المغاربة بالمذهب المالكي والفو فيه عشرات التآليف.

والمعلوم أن المذهب المالكي ليس هو أول مذهب دخل المغرب فقد دخلها قبله المذهب الحنفي، وانشر بكثافة بايعاز من السلطة فالدولة الاغلبية التي كانت تحكم افريقية كانت على المذهب الحنفي الذي يعتبر مذهب الخلافة العباسية، وقد اشار ابو العرب إلى أن أول من أدخل المذهب الحنفي هو عبد الله بن المغيرة الذي عاش في النصف الاول من القرن الثاني الهجري(ت190هـ) وعبد الله بن فروخ [51]، وهذا الاخير التقى بأبي حنيفة وأخذ عنه ثم نشر

مذهبه في بلاد المغرب[52]، كما ساهم في نشر المذهب اسد بن الفرات (ت213ه) وهو من أهل افريقية روى عن مالك بن أنس " الموطأ " ، وغلب عليه علم الرأي فكتب بعلم أبي حنيفة[53].

ومن بين اسباب اتباع المغاربة للمذهب المالكي ما ذكره ابن خلدون على أن طابع البداوة في بلاد المغرب أقرب إلى الحجاز منه الى العراق، بالإضافة الى مكانة المدينة في نفوس المغاربة ومكانة علماءها وما ورد في فضلهم، كما أن بنو أمية في الاندلس كانوا ينافسون العباسيين الذين تبنوا المذهب الحنفي، وربما كان هناك بعض الجفاء بين المدينة والعراق، بالإضافة الى علاقة مالك بن انس السيئة بالعباسيين[54].

كما أن رحلة المغاربة كانت الى الحجاز وهي يومئذ دار علم، ولم يكن العراق في طريقهم ، وشيخهم يومئذ مالك فاقتصروا على الاخذ منه، كما أن طلاب اندلسيون ذكروا خصال الامير هشام بن عبد الرحمان الى مالك فأعجب به، فلما سمع هشام ثناء مالك عليه جعل هذا الامير يقرب فقهاء المالكية ويقتصر عليهم في اعمال الدولة، كان زياد بن عبد الرحمان المعروف باسم "شبطون" تلميذ للامام مالك وثيق الصلة بالأمير هشام، وهو الذي أدخل الموطأ الى الاندلس [55]، وتابع بعده يحي بن يحي الليثي ذلك الامر حين انتهت اليه الرِّياسةُ بالفقه بالأندلس فنشر مذهبُ مالك هناك [56].

عناية علماء المغرب بالقرآن والحديث:

اهتم اهل المغرب بالقرآن وعلومه اهتمام كبير، فقد قيل: إن القرآن نزل بلغة العرب ففسره العجم وحفظه المغاربة ونطق به أهل مصر وأحسن الاستماع إليه الترك وعمل بالقسم الأخرى منه أهل اليمن[57]، ففي النصف الثاني من القرن الثاني الهجري دخل القيروان الإمام أبو عبد الله محمد بن خيرون المعافري الألبيري الأندلسي، فوجد بلاد المغرب مهيأة لاستقبال قراءة نافع، فقد كان الامام سحنون يتولى القضاء وقد مهد للمذهب المالكي، وحمل الناس على قراءة نافع ايضا، فقد أشار محمد بن سحنون في رسالة آداب المعلمين« أن القراءة الحسنة السنية هي قراءة نافع لحسن طريقتها وأيضا لان مالك أخذ عن نافع ، واهل المغرب عموما مولعون من قديم بقتفاء أثر امامهم مالك بن انس وتقليد سننه حتى في غير اراءه الفقهية» [58].

وكان امام القيروان في عهد سحنون هو أبو عبد الرحمن محمد بن برغوث الذي أخذ القراءة عن أبي يحيى زكرياء بن يحيى المعروف بلقب "الوقار" الذي قرأ القرآن على نافع[59]، وقد تلقى أمر من أبي العباس عبد الله ابن طالب قاضي القيروان بأن لا يقرئ الناس إلا بحرف نافع، وهو ما يعني أن قراءة نافع أصبحت هي القراءة الرسمية في افريقية والقيروان وما

يتبعها، ومن بين من ساهموا في إدخال قراءة نافع إلى المغرب الإسلامي أبي محمد غازي بن قيس الأندلسي (ت 199هـ)، الذي رحل من قرطبة إلى المدينة فأخذ القراءة مباشرة عن الإمام ورش[60].

فقد اختار المغاربة تلاوة كتاب الله تعالى برواية ورش عن نافع من طريق الأزرق منذ دخولها إلى الأقطار المغربية على أيدي الرواد الأولين إلى يومنا هذا، تماشيا مع اختيارهم لمذهب الإمام مالك الفقهي، فقد جمعوا بين فقه عالم المدينة المنورة مالك ومقرئ المسجد النبوي بها وهو نافع.

وترجع بعض الدراسات أسباب اختيار المغاربة لقراءة ورش تسهيل الهمز الذي تتميز به قراءة نافع عن غيرها من القراءات، فقد روي عن الإمام مالك أنه كان يكره القراءة بالنبر (أي بتحقيق الهمز)، باعتبار ما جاء في السيرة من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تكن لغته الهمز (أي لم يكن يظهر الهمز في الكلمات المهموزة مثل: مومن، ياجوج وماجوج، الذيب...[61]، بالاضافة إلى أن مالك بن أنس شهد للإمام نافع بالعلم، حيث قال فيه: " نافع إمام الناس في القراءة" .[62]

ومن علوم القرآن التي أهتم بها المغاربة التفسير فقد ألفوا فيها كتب منذ القرن الثالث، ومن تلك الكتب : كتاب تفسير القرآن ليحيى بن سلام البصري الإفريقي ت(200هـ) وهو أقدم التفاسير الموجودة اليوم، ألفه بالقيروان، وهو يعتبر مؤسس طريقة التفسير النقد ، أو الأثري النظري، التي سار عليها بعده ابن جرير الطبري و اشتهر بها، ومن التفاسير أيضا تفسير القرآن لأبي موسى عبد الرحمن بن موسى الهواري الأندلسي، قال ابن الفرضي عنه :" كان له كتاب في تفسير القرآن قد رأيت بعضه، و كان له كتاب آخر في القراءات، ومن التفاسير القديمة تفسير بقي بن مخلد (ت 276هـ)، قال عنه ابن حزم :"و في تفسير القرآن كتاب أبي عبد الرحمن بقي بن مخلد ، فهو الكتاب الذي أقطع قطعا أنه لم يؤلف في الإسلام تفسير مثله، ولا تفسير محمد ابن جرير الطبري ولا غير" .

وكانت عناية علماء المغرب بالحديث لا تقل عن اهتمامهم بالقرآن وعلومه، فقد ادخل يحي بن يحى الليثي (ت 234هـ)[63] رواية لموطأ الامام مالك اصبحت فيما بعد هي اشهر رواية وهي المتداولة اليوم، وكان هذا الاخير مقربا من أمراء الاندلس هو وشيخه عبد الرحمان بن زياد المعروف باسم "شبطون".

إسهام المغاربة في دراسة أيام العرب و أنسابهم:

برز نخبة من المؤرخين المغاربة تخصصوا في دراسة أخبار العرب في الجاهلية وأنسابهم، كوسيلة لاستكمال معلوماتهم الدينية واللغوية، فهناك عدد كبير من المؤرخين المغاربة والكثير منهم ربما لم تصل الينا كتاباتهم، ولا شك ان علم التاريخ قد بدا في المشرق، إلا ان المؤرخين المغاربة استطاعوا بلوغ مراتب عليا في هذا العلم، ومن هؤلاء:

عبد الله بن أبي حسان اليحصبي (ت226 ه)[64]، عبد الملك بن قطن المهري (ت253 ه)، فرات بن محمد العبدي (ت292 ه)، أحمد بن شريس القيرواني (ت297 ه)، أبو محمد المكفوف (ت 308ه)، أبو عبد الله محمد بن زرزر (ت291 ه)، أبو العرب (ت 333ه)، الفقيه والمؤرخ عيسى بن مسكين (ت 281 ه).

ومن الذين تركوا تآليف في التاريخ أبو عبد الملك الملشوني الف كتاب كبيرا في "تاريخ الأنبياء، أما ابنه اسحاق (ت 242 ه) فهو من المؤرخين الكبار في زمنه، وكان يؤرخ للأغالبة الذين كانوا يستمعون الى حديثه عن أخبار الامم السابقة، اخذ عنه كل من المالكي وأبو العرب.

وكان الامام سحنون بن سعيد (ت 240 ه) وابنه محمد الذي أخذ مغازي عبد الله بن وهب الفقيه المصري (ت 197ه) ونقلها إلى القيروان وتولى تدريسها هنالك للطلبة المغاربة، وقد ألف محمد بن سحنون كتاب في التاريخ يقع في ستة أجزاء لم يصل الينا، اعتمد عليه المالكي[65]، وربما يكون قد اعتمد عليه القاضي عياض في التأريخ لوفيات بعض العلماء، وابن فرحون في الديباج المذهب في معرفة علماء أعيان المذهب.

كما ألف أبو عثمان سعيد بن الحداد (ت 302ه) كتاب في التاريخ أسماه "عصمة النبيين"، بينما ألف سليمان بن أبي عصفور المعروف بالفراء " المعتزلي " (ت 269 ه) كتاب سماه أعلام النبوة، ويعتبر هؤلاء هم أوائل المؤرخين وكُتاب المغازي والسير الذين ظهروا في القرن الثاني والثالث، ومع مطلع القرن الرابع بدأ علم التاريخ في الازدهار بظهور المؤرخيين الكبار أمثال أبو العرب التميمي، وابن الجزار القيرواني (ت 360 ه).

ثم في عهد الدولة الرستمية ظهر عدة مؤرخين منهم: " إبن سلام بن عمرو" الذي ألف كتاب بعنوان شرائع الدين، على أن أشهر مؤرخ في تيهرت هو ابن الصغير المالكي وهو من سكان تيهرت، كان معاصرا للأئمة الرستميين المتأخرين، ويعتبر كتابه "أخبار الأئمة الرستميين أقدم وثيقة وصلت إلينا حول تاريخ الأئمة الرستميين الإباضيين.

خاتمة:

يمكن القول أن علماء المغرب قد بذلوا جهود كبيرة في نشر العلم، وسعوا لمنافسة المشرق في علومه وجعلوا لأنفسهم ولبلاد المغرب خصوصية وهوية في كل ضرب من ظروب العلم، فحاربوا البدع ونشروا العقيدة الصحيحة واتخذو المذهب المالكي شعار لهم، وعندما دخلت البلاد ضمن الدولة الفاطمية، لم يستكينوا الى الراحة ويرضوا بالوظائف بل قاوموا المذهب الشيعي ورفضوه ودفعوا في ذلك ثمنا غاليا، ورغم بقاء الفاطميين مدة طويلة الا أن مذهبهم لم يسد وكانت الرمال تتحرك تحت أرجلهم في كل حين، فما ان خرجوا حتى عادة البلاد للمذهب المالكي.

وقد بذلوا تضحيات كبيرة في سبيل التمكين للمذهب الصحيح ومحاربة أهل البدع والاهواء، وتمكنوا من نشر علمهم في كل الارجاء، وتركوا في ضرب من ضروب العلم كتب ومؤلفات كثيرة، مما يدل على ان لم تكن عقيمة بل كانت مركزا كبيرا من مراكز الحضارة، التي وصل اشعاعها الى مناطق واسعة من اوروبا وافريقيا.

قائمة المصادروالمراجع:

المصادر:

- ابن الابار، أحمد بن عبد الله القضاعي: الحلة السيراء، ج1، تحقيق حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1985.
- ابن الاثير عز الدين: الكامل في التاريخ، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، ج5، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، 1997.
- ابن الصغير: أخبار الأئمة الرستميين، تحقيق محمد ناصر وابراهيم بحاز، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1986،
- ابن خلدون عبد الرحمان: العبر، تحقيق خليل شحاده -سهيل زكار، ج1، دار الفكر، بيروت، 2000.
- ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب في أخبار الاندلس والمغرب، تحقيق، ج س، كولان، ليفي برفنسال، ط3، دار الثقافة، بيروت، 1983.
- أبو زكرياء، يحي بن ابي بكر الورجلاني: سير الأئمة واخبارهم، دار الغرب الاسلامي، بيروت 1982،.
- البَلَاذُري، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود: فتوح البلدان، دار ومكتبة الهلال-بيروت، 1988.

- الحميدي، محمد بن فتوح بن عبد الله: جذوة المقتبس في تاريخ علماء الاندلس، دار الغرب الاسلامي بيروت، 2008.

- الدباغ، عبد الرحمان بن محمد: معالم الايمان في معرفة اهل القيروان، ج1، تحقيق عبد المجيد الجبالي، دار الكتب العلمية، بيروت.

- الذهبي، محمد بن احمد بن عثمان: سير اعلام النبلاء، ج 5، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط11، 1996.

- الشهرستاني: محمد بن عبد الكريم: الملل والنحل، ج1، تحقيق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، ط2، القاهرة، 1992.

- القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، الجزء 13، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، المغرب، ط2، 1983.

- المالكي، أبو بكر عبد الله بن محمد: رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقية، ج1، تحقيق: بشير البكوش محمد العروسي المطوي، دار الغرب الاسلامي، بيروت.

- المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، دار إحياء التراث العربي – بيروت – لبنان، 1987.

- اليعقوبي، أحمد بن اسحاق: البلدان، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001.

- القسطلاني المصري، شهاب الدين: لطائف الإشارات لفنون القراءات، ج1، تحقيق وتعليق عامر السيد وعبد الصبور شاهين، مطابع الأهرام، القاهرة، 1973.

- الحموي، ياقوت: معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ج2، 1977.

المراجع:

- ابراهيم التهامي، جهود علماء المغرب في الدفاع عن عقيدة اهل السنة: دراسة في الصراع العقدي في المغرب العربي من الفتح الاسلامي الى القرن الخامس الهجري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005.

- ابراهيم بحاز، الدولة الرستمية دراسة في الأوضاع الاقتصادية والحياة الفكرية 160-296هـ / 777-909م، جمعية التراث الجزائر، ط2، 1988.

- ابن حمدة عبد المجيد، المدارس الكلامية بإفريقية الى ظهور الاشعرية، مطبعة دار العرب، بيروت، 1986.
- أبي العرب، محمد بن أحمد بن تميم، طبقات علماء افريقية، ج3، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- أحمد بن على بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق عبد الفتاح أبي غدة، مكتبة المطبوعات الاسلامية، 2000.

- حسين مؤنس، فتح العرب للمغرب، مكتبة الآداب للنشر والتوزيع، القاهرة، 1947.
- عبد الغني الدقر، الامام مالك بن انس إمام دار الهجرة (93هـ-179 هـ)، دار القلم، دمشق، ط3، 1998.
- محمد الطالبي، تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض، تحقيق محمد الطالبي، الجامعة التونسية.
- محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج1، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.
- محمد بن حسن شرحبيلي، يحي بن يحي الليثي وروايته للموطأ، منشورات جامعة القرووين، كلية الشريعة، أكادير، 1995.
- محمد بن حسن شرحبيلي، تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي حتى نهاية عصر المرابطين، المملكة المغربية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2000.
- محمد زنهم محمد عزب، الامام سحنون، دار الفرجاني، القاهرة، 1992.
- محمد عبد الحي الكتاني، نظام الحكومة النبوية المسماة التراتيب الادراية، ج2، دار الارقم، بيروت، ط2، 2001.
- محمود إسماعيل عبد الرزاق، الخوارج في المغرب الإسلامي حتى منتصف القرن الرابع الهجري، دار الثقافة، المغرب، ط2، 1985.

الرسائل الجامعية:

- محي الدين سليمان إمام مديلي، ابن أبي زيد القيروان، عقيدته وموقفه من الفرق ومقاومته للبدع، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة، المجلد الاول، 2001، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، المملكة العربية السعودية.

الهوامش:

[(1)1] ابن خلدون عبد الرحمان، العبر، تحقيق خليل شحاده -سهيل زكار، ج1، دار الفكر، بيروت، 2000، ص126

[(2)] محمد بن حسن شرحبيلي، تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي حتى نهاية عصر المرابطين، المملكة المغربية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2000، ص11

[(3)] محمد بن حسن شرحبيلي، المرجع السابق، ص11

[(4)] محمد زنهم محمد عزب، الامام سحنون، دار الفرجاني، القاهرة، 1992، ص28-29

[(5)] ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار الاندلس والمغرب، تحقيق ج س. كولان، ليفي برفنسال، ط3، دار الثقافة، بيروت، 1983، ط2، ص47

[(6)] حسين مؤنس، فتح العرب للمغرب، مكتبة الآداب للنشر والتوزيع، القاهرة، 1947، ص296

[(7)] المالكي أبو بكر عبد الله بن محمد، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقية، ج1، تحقيق: بشير البكوش-محمد العروسي المطوي، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ص 116

[(8)] حسين مؤنس، المرجع السابق، ص297

[(9)] الذهبي محمد بن احمد بن عثمان، سير اعلام النبلاء، ج 5، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط11، 1996، ص 213

[(10)] المالكي، رياض النفوس، ج1، ص 116

[(11)] البَلَاذُري أحمد بن يحيى بن جابر بن داود، فتوح البلدان، دار ومكتبة الهلال-بيروت، 1988، ص233

[(12)] المالكي، رياض النفوس، ج1، ص99 -100

[(13)] الحميدي محمد بن فتوح بن عبد الله، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الاندلس، دار الغرب الاسلامي بيروت، 2008، ص196.

[(14)] ابراهيم التهامي، جهود علماء المغرب في الدفاع عن عقيدة اهل السنة: دراسة في الصراع العقدي في المغرب العربي من الفتح الاسلامي الى القرن الخامس الهجري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005، ص 32-37

[(15)] ابن عذارى المراكشي، المرجع السابق، ج1، ص 137

[(16)] أبو زكرياء يحي بن ابي بكر الورجلاني، ي سير الأئمة واخبارهم، دار الغرب الاسلامي، بيروت ،1982، ص99-100

[(17)] ابن حمدة عبد المجيد، المدارس الكلامية بإفريقية الى ظهور الاشعرية، مطبعة دار العرب، بيروت، 1986، ص 144، 146.

[18]الشهرستاني محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ج1، تحقيق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، القاهرة، 1992، ط2، ص57

[19] المالكي، رياض النفوس، ج1، ص103

[20] الدباغ عبد الرحمان بن محمد، معالم الايمان في معرفة اهل القيروان، تحقيق عبد المجيد الجبالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، ص 299

[21] المعتزلة كمذهب ظهرت على يد واصل بن عطاء الذي كان من تلامذة الحسن البصري ، حيث يُروى أن رجل جاء الى مجلس الحسن البصري وقال له: فقال: يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفّرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يُخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يُرجُون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنًا من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مُرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادًا؟، فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يُجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلق، بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من إسطوانات المسجد، يُقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسُمي هو وأصحابه معتزلة"، ينظر: الشهرستاني ، المصدر السابق ،ج1، ص42

[22] ابراهيم التهامي، المرجع السابق، ص201

[23] نفسه، ص 208-209

[24] محمود إسماعيل عبد الرزاق، الخوارج في المغرب الإسلامي حتى منتصف القرن الرابع الهجري، دار الثقافة، المغرب، 1985، ط2، ص 177-178

[25] ابن عذارى، المرجع السابق، ج1، ص44

[26] هو أبو عمرو الحجري ثم راشد بن البهلول من كبار التابعين، روى عن مالك بن انس والثوري والليث بن سعد، ويونس بن يزيد، وموسى بن علي بن رباح وغيرهم، منه: سحنون بن وسمع التخمي، سعيد، مسلمة بن وعبد الله القعنبي، وأبو زكريا ويحى الحفري، بن سلام وغيره، ولد سنة 128 ه ومات سنة 183ه، ينظر: الدباغ، المصدر السابق، ج1، ص264 -278

[27] وهو ابو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني النفزي ولد بالقيروان سنة 310 ه، وأخذ بها العلم عن عدد من العلماء منهم ابن اللباد وابو الحسن الخولاني وابو العرب وغيرهم، ذاع صيته حتى لقب بمالك الصغير توفي سنة 386 ه، ينظر: الدباغ، المصدر السابق، ج3، ص135-151

[28] محي الدين سليمان امام، ابن أبي زيد القيرواني، عقيدته وموقفه من الفرق ومقاومته للبدع، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في أصول الدين، كلية الدعوة، جامعة أم القرى، 2001، المجلد الاول، العقيدة، المملكة العربية السعودية، ص51

[29] المرجع نفسه، ص39

476 النفوس، ج1، ص المالكي، رياض [30]

[31] عيسى بن مسكين شيخ المالكية بالمغرب صاحب سحنون وأخذ عنه العلم كل من تميم بن محمد، وحمدون بن مجاهد الكلبي، ولقمان الفقيه، وعبد الله بن مسرور بن الحجام، وكان ثقة ورعا عابدا مجاب الدعوة، ولي القضاء مكرها في عهد ابراهيم بن أحمد بن محمد بن الأغلب، وله تصانيف عديدة، ينظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، الجزء 13، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، المغرب، 1983، ط2، ص 573

[32] المرجع نفسه، ج 3، 227

[33] اليعقوبي أحمد بن اسحاق، البلدان، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001، ص 348

[34] يصفها المقدسي فيقول: " هي بلخ المغرب ، قد أحدقت بها النهار والتفت بها الأشجار وغابت في البساتين، ونبعت حولها العيون، وجل بها الإقليم وانتعش فيه الغريب واستطابها اللبيب، يفضلونها على دمشق وأخطئوا ، وعلى قرطبة وما أظنهم أصابوا، هو بلد كبير كثير الخير رحب ، رقيق طيب رشيق الأسواق غزير الماء، جيد الأهل، قديم الوضع ، محكم الرصف، عجيب الوصف ..."ينظر: المقدسي ، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، دار إحياء التراث العربي – بيروت – لبنان ، 1987م ، ص228 ، كما وصفها ياقوت الحموي بانها كانت توصف بعراق المغرب، ينظر: ياقوت الحموي ، معجم البلدان، دار صادر ، بيروت ، ج2، 1977، ص08

[35] ابن الصغير، أخبار الأئمة الرستميين، تحقيق محمد ناصر وابراهيم بحاز، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1986، ص117، 118

[36] ابن الصغير، المرجع السابق، ص36.

[37] ابراهيم بحاز، الدولة الرستمية دراسة في الأوضاع الاقتصادية والحياة الفكرية 160-296هـ/ 777-909م ، جمعية التراث الجزائر ، ط2، 1988، ص329 - 342 .

[38] المالكي، رياض النفوس، ص120

[39] نفسه، ج1، ص103

[40] نفسه، ج1، 142-143

[41] ابن الابار أحمد بن عبد الله القضاعي، الحلة السيراء، تحقيق حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1985، ج1، ص69-70

(42) ابن الاثير عز الدين، الكامل في التاريخ، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، ج5، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، 1997، ص318

(43) المالكي، المرجع السابق، ج1، ص177

(44) الذهبي، المرجع السابق، ج7، ص117

(45) القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج1، ص54

(46) محمد الطالبي، تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض، تحقيق محمد الطالبي، الجامعة التونسية، 1978، ص 49

(47) محمد الطالبي، المرجع السابق، ص44، المالكي، المرجع السابق، ص134

(48) شرحبيلي حسن، المرجع السابق، ص32-33

(49) محمد الطالبي، المرجع السابق، ص21-23

(50) عبد الغني الدقر، الامام مالك بن انس إمام دار الهجرة (93ه 179 ه)، دار القلم، دمشق، ط3، 1998، ص279

(51) ابن فروخ ولد بالأندلس سنة 115ه وسكن القيروان، كان من أشهر علماء المالكية، وكان مالك يقدمه، وكان معاصر للبهلول بن راشد ، توفي سنة 185ه، ينظر: المالكي، المرجع السابق، ج1، ص177 -178

(52) أبي العرب، محمد بن أحمد بن تميم، طبقات علماء افريقية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج3، ص107، 162

(53) الذهبي، المرجع السابق، ج 10، ص227

(54) محمد بن حسن شرحبيلي، يحي بن يحي الليثي وروايته للموطأ، منشورات جامعة القروين، كلية الشريعة، أكادير، 1995، ص13

(55) المرجع نفسه، ص11

(56) الحميدي، المرجع السابق، 360

(57) محمد عبد الحي الكتاني، نظام الحكومة النبوية المسماة التراتيب الادراية، ج2، دار الارقم، بيروت، ط2، 2001، ص302

(58) محمد بن سحنون، آداب المعلمين، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، الشركة التونسية لفنون الرسم، 1972، ط2، ص42

(59) ولد نافع سنة أربع وسبعين ومِئَة ومات في جمادى الآخرة سنة أربع وخمسين ومئتين، عاش اثنتين وثمانين سنة، قال عنه ابن يونس: كان فقيها صاحب حلقة من الصلحآء العباد الفقهاء نزح عن مصر أيام محنة القرآن إلى طرابلس الغرب كان مشايخ مصر يثنون عليه في العبادة والاجتهاد والفضل، ينظر: أحمد بن على بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق عبد الفتاح أبي غدة، مكتبة المطبوعات الاسلامية، 2000، ص485

[60] الحميدي، المصدر السابق، 305 .

[61]محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، 1984، ج1، ص 62

[62] شهاب الدين القسطلاني المصري، لطائف الإشارات لفنون القراءات، تحقيق وتعليق عامر السيد، عبد الصبور شاهين، مطابع الأهرام، القاهرة، ج1، 1973، ص94

[63] هو يحي بن يحي بن كثير بن وسلاسن المصمودي الليثي بالولاء، أسلم جده على يد يزيد بن عامر الليثي فانتسب اليه بالولاء، توفب سنة234 ه، ينظر: حسن بن يحي شرحبيلي، يحي بن يحي الليثي ...، ص31

[64] محمد الطالبي، المرجع السابق، ص73-75

[65] المالكي، المصدر السابق، ص 70

الكاتب: د/ عياد أبلال
أستاذ التعليم العالي بالمركز الجهوري لمهن التربية والتكوين/ فاس/ مكناس/ المغرب

عنوان المقال: الصحافة والتاريخ الذاكرة الجماعية من الحس المشترك إلى الثقافة العالمة

البريد الالكتروني: ablalsocio@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/06/01 تاريخ القبول: 2019/06/18 تاريخ النشر: 2019/06/30

الصحافة والتاريخ
الذاكرة الجماعية من الحس المشترك إلى الثقافة العالمة
Press and History
Collective memory from common sense to scholarly culture

ملخص:

يعالج هذا المقال، علاقة الصحافة بالتاريخ، من خلال البحث في مساحات التعالق ما بين هذين التخصصين، محاولا هدم وتفكيك الجذران التي كانت وما تزال تفصلهما بشكل تعسفي، عبر التأسيس للمشترك الذي يجد تجلياته في الذاكرة الجماعية، من خلال اشتغال كل من التخصصين على نقلها من معرفة الحس المشترك إلى الثقافة العالمة، وبهذا ينبثق دور وظيفي يجمع المؤرخ بالصحفي، كما يجمع الصحافة بالتاريخ، وهو دور تنويري في العمق، لما له من قيمة حيوية في تغيير أحوال الشعوب والأمم، عبر نشر الوعي وتعميمه، من خلال إضاءة الماضي بغية فهم الراهن والحاضر.

لقد اهتم عدد كبير من الباحثين والإعلاميين، ناهيك عن المؤرخين بطبيعة هذه العلاقة التي تهدم في العمق مفهوم المؤسسة الجامعية التقليدية، التي جعلت من تخصص التاريخ تخصصاً ضيقاً وخاملا، لا يبرح أسوار الكليات، كما لا يبرح الماضي، كما تهدم الرؤية التقليدية للصحافة المرتبطة بنقل الحرفي للأخبار والأحداث، دون البحث في خلفياتهما، وهو ما نحاول تفنيده جملة وتفصيلاً، حيث أصبحت الكتابات الصحفية والتغطيات

الإعلامية مصدراً من مصادر التاريخ المعاصر، في تسجيلها للأحداث الراهنة للمجتمعات المعاصرة بحكم متابعتها اليومية للأحداث السياسية والاجتماعية والثقافية. مما يجعل الصحافة شريكة في عملية التأريخ، كما يجعل المؤرخين في تعليقهم على هذه الأحداث بالبحث في جذورها في الماضي إعلاميين مشاركين في صناعة الخبر.

الكلمات المفتاحية: التاريخ، الصحافة، المؤرخ، الصحفي، الذاكرة الجماعية، الذاكرة الشعبية، الذاكرة العالمة، الماضي، الراهن.

Summary :

This article deals with the relationship between the press and history by looking at the similarities between these two disciplines, trying to destroy the walls that were and still separates them arbitrarily by putting the finger on their common points which manifests in the scholarly collective memory.

It is an enlightening role in depth, because the cooperation between the historian and journalist changes the conditions of peoples and nations by spreading awareness and spreading it by lighting the past in order to understand the present and the moment.

A large number of researchers, media professionals and historians, have been interested in the nature of this relationship, which is destroying in depth the concept of the traditional university institution, which has made the specialization of history a narrow and passive specialty.

The press writings and media coverage have become a source of contemporary history in recording the current events of contemporary societies by virtue of their daily follow-up of political, social and cultural events. this

Made the press a partner in the process of history, and makes historians comment on these events by searching in events roots in the past, and the journalists involved in the industry news.

Keywords:

history, journalism, historian, journalist, collective memory, folk memory, past, moment.

مقدمة:

شغلت العلاقة بين الصحافة والتاريخ العديد من الباحثين في حقول معرفية عديدة، بالنظر إلى ارتباطهما المركب بالماضي والحاضر، حيث تعتبر الكتابات الصحافية مصدراً أساسياً للتأريخ، فهي سجل يومي لتطور دينامية المجتمعات بحكم متابعتها اليومية للأحداث السياسية والاجتماعية والثقافية.في الوقت نفسه، فإن العديد من الصحافيين ساهموا في تأريخ العديد من الوقائع والمحطات في مؤلّفاتهم من خلال الاعتماد على الأرشيفات الصحافية التي تحتوي وثائق مهمة، كما شارك مؤرخون كثر في تأسيس الجرائد منذ نشأتها وكان لهم دورهم في تطوير الكتابة الإخبارية ومعاييرها.

ضمن هذا السياق، اختار أستاذ التاريخ الاقتصادي والمؤرخ المغربي الطيب بياض "الصحافة والتاريخ، إضاءات تفاعلية مع قضايا الزمن الراهن" عنواناً لكتابه الصادر حديثاً عن منشورات "كلية الآداب والعلوم الإنسانية عين الشق" و"دار أبي رقراق" في الدار البيضاء، والذي قدّم له الكاتب والصحافي إدريس كسيكس ([1]).

تتأسس الكثير من المفاهيم على حدود وتخوم علاقة الصحافة كصناعة للخبر وتداوله، وكبحث عن حقيقة الأشياء، والتاريخ كبحث وحرفة تبتغيان ربط البحث عن الحقيقة الأحداث في امتدادها الزمني إلى الماضي، عبر دراسة سجل الأحداث والوقائع في زمنية حدوثهما، والتي أثرت على أمة أو شعب أو مجتمع، على أساس الفحص النقدي

لمختلف المصادر والشواهد والوثائق، ولفهم الأسباب والعوامل التي تحكمت في هذه الأحداث، وبين الماضي والراهن، تنبثق مفاهيم: التاريخ الفوري، الصحافي المؤرخ، المؤرخ الصحفي، التاريخ التداولي...إلخ من المفاهيم التي تؤسس لمنطق التمس والتوسط بين علم التاريخ وصناعة الصحافة، وهي منطقة لا تنفصل عن الأخلاق باعتبارها سند الترافع باسم خطاب الحقيقة.

إن الحديث عن التاريخ، كبحث في الأحداث وماضيها غير منفصل في أدبيات مدرسة الحوليات، عن الحاضر والراهن، والصحافة باعتبارها تأريخا للأحداث والوقائع في زمنيتها الراهنة، هو حديث في العمق عن الذاكرة الجماعية، بكل الأطر الايديولوجية لإنتاج المعرفة التاريخية، حيث يصبح المؤرخ كما الصحافي أطرا لإنتاج هذه المعرفة، بما هي تحويل الذاكرة الجماعية من بعدها الشعبي العفوي إلى بعدها العالِم. من هنا سنحاول مقاربة هذه العلاقة من خلال دور كل من الصحفي والمؤرخ في تدوين معرفة عالمة بالوقائع والأحداث، التي تنتفي معهما كل أوهام وزيف وكذب وتضليل يخفي صراعا حول السلطة، بما هي اقتصاد للمعرفة السياسية التي تضمر صراعاً حول المصالح، ويبدو بذلك أن التاريخ كما الصحافة هما خطابا المهيمن والقوي.

1- التاريخ والصحافة وكتابة الذاكرة الجماعية

تعد الذاكرة الجماعية خزانا لثقافة الشعوب وتاريخها، بما تحمل الثقافة من عمق أنثربولوجي، ويحيل التاريخ على سيرورة الانسان في الزمن والمكان، بحيث تمد هذه الذاكرة الجماعية الشعوب والمجتمعات بالسلوكات والمواقف والقيم، كما تمد الأفراد مهما اختلفت ثقافتهم وتوجهاتهم بالطاقة الضرورية للاستمرار والديمومة،ومن ثم تتخذ هذه الذاكرة أبعاداً متعددة حسب سياقات توظيفها واستغلالها،بحيث يصبح البناء الثقافي أحد تجليات هذه الذاكرة ومؤشراتها القوية التي تتخذ أشكالاً وصيغاً متعددة ومختلفة حسب طبيعة الرابط الاجتماعي الذين يصل بين مكونات المجتمع الثقافية،الاجتماعية

والسياسية،وهو ما تناوله تناولته الكثير من الدراسات والأبحاث في المجتمعات المتقدمة تحديدا، لما لهذا الموضوع من أهمية استراتيجية.

وإذا كانت الصحافة، بما هي تجاوز للإخبار والاعلام، هي إضاءة لسياق تشكل الحدث/ الأحداث بشكل يجعلها في العمق، تحقيب وبحث عن مرجعيات الحدث وإوالياته، ومن هنا تتأسس الصحافة على فك شفرة زمنية الحدث وتاريخانيته، خاصة وأن الحدث هو نتاج لتفاعل ثلاثية: الانسان، الزمن، المكان. ولهذا فنقل الحدث، هو نقل لظروف نشأته وبروزه الذي يضمر في العمق الزمن، بما هوسيرورة انبناء منفتحة على منطق الاحتمال الارسطي، فهو ممتد في الماضي، كيفما كانت طبيعة هذا الماضي بسيطة أو مركبة، وعاكس للحاضر، بما هو العالم كمعطى، ومنفتح على المستقبل، من خلال زمنية التأثير الممتد في المستقبل، طالما أن الحدث، وهو يتجاوز مفهوم الاخبار الصحفي، يدخل في منطق السبب والعلة لربط السابق باللاحق.

وهنا نكون أمام اشتباك وتعالق التاريخي بالصحفي، والتأريخ بالصحافة، فما هي طبيعة هذه العلاقة المركبة، على مستوى بناء المعرفة التاريخية – الصحفية، طالما أن أسس وأساس كل من الصحافة والتاريخ، يكمنان في المعرفة باعتبارها خطابا ميتا حدثياً، وخطابا يرتكز في العمق على العلم، بما هو حكم الوجود بالتعبير الفلسفي للكلمة؟.

يقودنا هذا السؤال إلى استحضار كتاب هالبواش"الأطر الاجتماعية للذاكرة"، حيث تم التشديد على العمل الخاص بالاندماج والتوحيد الذي يحققه كل ثقافة بدءا من المساهمات المتنوعة التي تأتي إليه من المكونات المختلفة للمجتمع، فبالنسبة لكل ثقافة يمكن القول أنها تقوم بصورة رمزية إلى حد ما بإعادة إنتاج تاريخ نزوح واندماج الأنواع البشرية والعشائر، وكذلك الأحداث الكبرى من حروب، مؤسسات، اختراعات وإصلاحات...إلخ. تلك التي نجدها في صميم أصل المجتمعات التي تنتج وتمارس ذلك كله، حيث تكمن الدينامية الخاصة بتقليد ثقافي ما من وجهة نظر التحديات التي يواجهها المجتمع في لحظة معينة، في قدرتها على أن ترتب في منظومة واحدة الشعائر والمعتقدات

والطقوس وبنيات المتخيل، التي تأتي من الماضي والتي مازالت تتمتع بحيوية بدرجات متنوعة داخل المجموعات المختلفة.

إذا كانت ديناميكية العلاقات الاجتماعية تطور المعارف والتقنيات، العلاقات التي يحتفظ بها المجتمع مع البيئة المحيطة به، مصالح الفئات المسيطرة داخله، كل ذلك يحول المعتقدات القديمة ويؤدي إلى ظهور أفكار جديدة ([2]). تجعل من الذاكرة الثقافية، ذاكرة جماعية. فإن التاريخ الحقيقي للجنس البشري، بما هو تاريخ الاتجاهات المدْرَكة من قبل العقل، لا تاريخ الأحداث المميزة من قبل الأحاسيس بتعبير هنري توماس بوكل([3])، يجعل الذاكرة الجماعية المرتبطة بالأحاسيس والمشاعر،بكل ما يختلط في تكوينها من خرافات وأساطير، تتحول إلى ذاكرة عالمة، أساسها المعرفة بكل اشتراطاتها المنهجية والعلمية.

ولهذا تصبح الذاكرة الجماعية رهان بناء مستعاد بشكل غير محدود، من قبيل الماضي المدشن من قبل الحدث التاريخي للبناء الذي يمكنه أن يكون مستوعبا في كل لحظة كمجموع معاني، بحيث نفترض أن دلالة تجربة الحاضر مستوعبة بشكل ثابت في الحدث المؤسس، فالماضي قد تم تشكيله رمزيا ككل، وهو غير قابل للتغيير"ومموقع خارج الزمن"، يعني خارج التاريخ، فبالعلاقة الثابتة بهذا الماضي تعرف الجماعة الثقافية نفسها بشكل موضوعي وذاتي ك"خط اعتقادي" حسب تعبير هيرفيو ليجي([4])، وهنا يتجاوز الخط الاعتقادي المفهوم الديني، الذي قال به هيرفيو ليجي ليشمل الاعتقاد السياسي، الاجتماعي والثقافي، وهذا يعني أنها تتشكل وتعيد إنتاج نفسها كليا انطلاقا من عمل الذاكرة الجماعية التي تغذي هذا التعريف الذاتي..

من هنا يتأسس فعل الانتماء إلى الجماعة، على فعل الانخراط في همومها ومآسيها، في أحزانها وأفراحها، بشكل يجعل هذا الانخراط المؤسس على قاعدة أنثربولوجيا المشاعر والأحاسيس، لا ينفصل عن قاعدة المعرفة العلمية، بما تفرضه من حياد وموضوعية، إلا لكي يؤسس لأفق التعالق الأخلاقي الذي يجد في الانتماء إلى الوطن، أفقا للالتزام الذي يكسر رتابة الخط الابستيمولوجي المؤسس لشرعية التاريخ، حيث تبرز مساحة التمفصل

بين الخطابين التاريخي والصحفي، فعندما يثير مارك بلوك "شرعية التاريخ" في كتابه " أبولوجي"، فالإشكال الابستيمولوجي للتاريخ يتجاوز عنده المستوى المعرفي والعلمي، ليأخذ لبوس المواطنة ووازع الأخلاق. فعلى عاتق المؤرخ تقع مسؤوليات ينبغي القيام بها، وهو في ذلك لا يختلف عن أي حرفي يفترض فيه الإخلاص لواجبات صنعته، بضمير مهني([5]).

ولأجل ذلك، ينبغي تصحيح المسار، وتنقية الشوائب، وكسر جرة النمطي، وإعادة توجيه البوصلة، بما ينسجم وجدوى التاريخ وشرعيته وقواعد حرفته. وإذا كان التاريخ يتجاوز مفهوم زمنية الماضي كأحداث ووقائع جامدة، حيث تنتفي المصالح والصراعات، أو تخفت حدتها، مما يجعل قيمة الموضوعية، ثاوية في عمق جمود سلطة الماضي، فإن تجاوز التاريخ لمفهوم التحقيب، بما يحيل ذلك على فلسفة التاريخ، يجعل المؤرخ وهو يتناول الراهن والحاضر على فوهة بركان الشرعية السياسية التي تحتد كلما ولجنا أعماق العجز الديموقراطي وفوران السلطوية التي تعمل على تمجيد الراهن، وفصله عن الماضي، الذي يجب فهمه كماض انتهى، دون تجاوزه للحديث عن الحاضر، باعتبار زمنيته بانية للحكم والسلطة، خاصة وأنه يفكك الراهن برده إلى أساسه ومرجعياته في الماضي، ويفهم الماضي من خلال استمراريته في الراهن، مكسرا بذلك القاعدة الوضعانية التي تجمد التاريخ في الماضي، دون أن تجعله منشغلا بالحاضر والآني والراهن الماثل في الأفق التفاعلي، الذي لا ينفصل عن النقد، بما نتاج للتفكيك والتحليل والتركيب.

ضمن هذا الأفق، نلتقي مع تقديم المؤرخ محمد حبيدة، لكتاب بياض، حين قال: " يكسر المؤرخ الطيب بياض القاعدة الوضعانية القائلة" لا يولد التاريخ كمرحلة إلا عندما تموت هذه المرحلة، لأن ميدان التاريخ هو الماضي"، وينزع نزوعا صريحا نحو ما أكد عليه مارك بلوخ، مؤسس مدرسة الحوليات، كون أن فهم الماضي لا يتأتى إلا بإدراك القضايا التي يطرحها الزمن الراهن، في إطار حدلية زمنية منتجة، من هنا تتبين الأهمية البالغة التي يقترحها موضوع الصلة بين المؤرخ وحسه الزمني والصحافي زهاجسه الآني، في قالب يجمع بين الصرامة الأكاديمية والصنعة الأدبية".

ضمن هذا الأفق، يعيد المؤرخ ترتيب الأشياء، وتصحيحها وفق رؤية تقويمية وتقييمية في الأن نفسه، ولذلك، فهو يعيد قراءة الماضي لفهم الراهن، ويقرأ الراهن من خلال فهم الماضي، يحول الذاكرة الجماعية من بعدها الزمني المحض إلى بعدها الثقافي-التفاعلي، بما يجعل زمنية الثقافي زمنية مستمرة في الحاضر وممتدة في التغيير، وهو بذلك منشغل بسؤال البنيات وإوالياتها المتحكمة في سؤال الراهن. إنه مخبر بالحال والمآل، حيث يلتقي في بعده الاخباري بالصحفي كناقل للخبر ومتفاعل معه، فإذا كان الخبر مقدسا، فإن الرأي حر، والصحفي ل ينقل الخبر إلا لكي يعلق عليه، ويساهم ضمن منظور تفاعلي وتواصلي في إضاءة حيثياته ومرجعياته المخترقة لسيرورة الزمن من جهة، وخلفياتها الثقافية، السياسية، الاقتصادية والاجتماعية، حيث يتماهى الصحفي والمؤرخ في منطقة تمفصل سلطة الحكم والتقييم.

إنهما قاضيان يصدران حكما على مشمول القضايا المؤسسة للأحداث، بالبحث عن الحجج والبراهين، لإصدار أحكام الوجود، بما تتطلبه من تجريبية وعلمية وموضوعية، تقتضي ضمن ما تقتضيه الشك المنهجي لتميز الكذب عن الحقيقية، بحيث تظل أحام تحقيق، وليس أحاما قطعيا، لطالما أن الكتابة التاريخية حسب "بول ريكور" هي كتابة مستديمة، بما تقتضيه من إعادة الكتابة، وهنا مكمن الاختلاف بين الحكم التاريخي المؤقت والحكم القضائي النهائي، لكنهما وهما يصدران هذا الحكم على قضايا لا تنفصل البتة عن المشاعر والأحاسيس، طالما أن الحدث هو حدث إنساني بالدرجة الأولى، فإنهما ملزمان وهما يصدران أحكام الوجوب، بتوظيف لغة أدبية رفيعة تتأسس على بنيات المشابهة وأساليب البلاغة وقدرات الاستعارة من أجل إدماج القارئ والمتلقي في الشبكة الدلالية للتاريخ، كما الصحافة، في انشغالهما بسؤال النقد كسلطة معرفية اقتضى التقدم البشري، على أن تكون سلطة فاحصة لمستويات تشكل السلطة السياسية التي تتشكل على قاعدتي الحجب والإخفاء، في حين تتأسس سلطة المؤرخ والصحفي على التجلي والظهور.

ضمن هذا السياق، يؤكد المؤرخ بياض أن التقدم الحقيقي حصل في اليوم الذي لعب فيه الشك دور الفاحص، حيث جرى وضع قواعد الموضوعية التي ميزت بشكل تدريجي بين الكذب والحقيقة، وأرست أسس الفرز والانتقاء(6)، جرى ذلك على مراحل منذ مطلع القرن السابع عشر، إذ انطلق مع "دانيال بابينبروك، ثم تعمق تدريجيا مع كل من "جون مابيلون" و"ريتشار سيكون"، وهو جيل مؤسس لقح التاريخ بالنقد، والذي تعزز بعملي سبينوزا" رسالة في اللاهوت والسياسة"، و"خطاب في المنهج" لديكارت(7). يبقى على المؤرخ إذن أن يتقن دور قاضي تحقيق غاضب من بعض الأدلة التمهيدية، حيث يسهل غياب الحذر فرض الصور المشينة، وهو يدرك بعيدا عن السذاجة أن شهوده يمكنهم أن يخادعوا أو يكذبوا، لكن ينشغل قبل كل شيء بجعلهم يتحدثون، لكي يفهمهم. فالملاحظة والشك والسعي للفهم والتفسير، والمقابلة بين الشواهد والنفاذ للمسكوت عنه فيها بنفس نقدي، وقوة استشعار حادة تميز بين المحتمل وغير القابل للاحتمال، كلها مداخل تؤمن للتاريخ مكانا محترما بين العلوم(8).

لذلك يمكن القول، بأن التاريخ هو علم للذاكرة الجماعية، وأحد مداخلها العالمة، والتي تعمل على تشذيبها من الزيف والأوهام وأحام القيمة، بالقدر الذي يجهل المؤرخ وهو يبحث عن الحقيقة، لا ينفصل عن الأخلاق، طالما أن الحقيقة هي غاية علمي الأخلاق والتاريخ. ذلك ما سبق أن نبه إليه "مارك بلوخ" بشكل أكثر صرامة، قبل أزيد من نصف قرن، إذ يرى "جاك لوغوف" في تقديمه لكتاب بلوخ عن صنعة المؤرخ أن رفيق درب " لوسيان فيفر" في تأسيس مجلة الحوليات، كان يمقت المؤرخين الذين يصدرون الأحكام عوض أن يعمدوا إلى الفهم، وهو الحريص على ترسيخ أقدام مهنتهم بشكل أعمق في الحقيقة والأخلاق، إذ الحقيقة غاية علم التاريخ والأخلاق ومنتهاه)(9)، ألم يكن المنصب الذي شغله "جول ميشلي" في الكوليج دو فرنس بين 1838 و 1851، هو كرسي التاريخ والأخلاق؟.

ضمن هذا الأفق المرجعي لأخلاق تأسيساتية للتاريخ، تنشأ أخلاق المرافعة من أجل الحقيقة في نسبيتها، بما هي أخلاق مؤسسة لرابط الاجتماعي، وهنا نستحضر "موريس هالبواش" في تقعيده للعلاقة البانية للذاكرة الجماعية والرابط الاجتماعي، بما هو رابط تفاعلي وتواصلي في الان نفسه. الشيء الذي جعل عددا كبيرا من المؤرخين في العالم، ينتصبون معرفيا للمرافعة من أجل الحق في المعرفة التاريخية، باعتبارها معرفة بالذاكرة الجماعية، معرفة عالمة، وهو ما قوض أسوار وجدران الجامعات والمعاهد التاريخية، كي تقيم جسورا مع المجتمع الباحث عن حقيقته الثاوية في مضمرات الخطاب التاريخي الأكاديمي، وهي جسور نشأت في البداية عن طريق البحث الصحفي الذي كان يستأنس بالمؤرخ وكتبه وخطاباته، لإضاءة تفاعلية مع قضايا الراهن، وهو العنوان الفرعي لكتاب بياض. لينتقل المؤرخ ذاته إلى كاتب ومناظر ومخاطب صحفي ينطق باسم الحقيقة التاريخية، وبما أن هذه الحقيقة تسكن تخوم السلطة والسياسة وتشغل حدودها الفاصلة، فإنها سرعان ما سوف تجد نفسها في عمق العلوم الاجتماعية والانسانية، خاصة على مستوى انتاج خطاب المرافعة، دون أن تهمل حدودها المنهجية والابستمولوجية.

يقول الطيب بياض في هذا السياق:" كان مشروع رائدي مدرسة الحوليات(لوسيان فيفر ومارك بلوخ)، وهما يهمان باخراج التاريخ من أزمته محكوما بخلفية أن " ليس ثمة مشروع علمي منفصل عن مشروع السلطة"، في أفق الاستجابة لتحديين اثنين: السعي من وجهة نظر ابستمولوجية إلى تحديد الإطار النظري الكفيل بإخراج التاريخ من تصلبه الواضح، والحرص استراتيجيا على استعادة التاريخ لصولجانه في مواجهة سوسيولوجيا فتية ودينامية اعتبرت غازية، أو بلغة فرانسوا دوس: ' إن نجاحها ه نتيجة استراتيجية التحكم في الإجراءات، في لغة العلوم الاجتماعية المجاورة وفي قدرة هائلة على الاستيلاء لنفسها على لباس الأخرين من أجل إعادة كساء عجوز غير كريمة تحولت إلى آكلة لحوم البشر... أن الجمع بين استراتيجيا حازمة للتحالفات ونزعة ابستيمولوجية تسمح لمدرسة الحوليات

بالقضاء على خصومها. إنها امبراطورية شاسعة تلك التي شيدتها بفعل حرب الكر والفر والتي كانت فيها لغة الاستراتيجيات العكسرية حدود، أراضي.... بمثابة أهداف متعددة حتى الاستيلاء الشامل([10]).

لقد بات المؤرخ مرمما لشظايا الذاكرة الجماعية ولاحم لتعدد موردها ومرجعياتها. إنه وهو يحول التاريخ المتعدد الزوايا والشظايا إل تاريخ تداولي شعبي بما تحمله الكلمة في قاموس التلقي الواسع الانتشار، يعمل على توحيد الذاكرات الفرعية للتاريخ المحلي، بتاريخ السير والبيوغرافيات بتاريخ الطبقات والنخب والجماعات، بتاريخ البلدان والاسر والقبائل الحاكمة، بالتاريخ الحولي، دون أن ينفصل مرجعيا على التاريخ الموسوعي، العالمي، حتى وإن كانت متخصصا في حقبة تاريخية دون غيرها.

2- من التاريخ إلى الصحافة، أو حين يصبح المؤرخ صحافيا

إن التاريخ وهو يعيد ترسيم حدوده، متجاوزاً ضيقه الزمني والمكاني، وموسعاً من قدرته على التأثير في الرابط الاجتماعي، معبداً طريقاً سياراً للمجتمع باتجاه ذاكرته الجماعية، وفق مراوحة بين الذهاب والاياب بين الراهن وماضيه، وبين الماضي وراهنه الممتد في الهنا والآن، قد وجد نفسه ينتج خطابا جديداً

مع مدرسة الحوليات، التي تلتقي مع التاريخانية في الخطاب الأنثربولوجي، لذلك، فالمؤرخ، وهو ينصهر في الذاكرة الثقافية لمجتمعه، بما هي جزء م الذاكرة الجماعية للانسانية، وجد نفسه، ينتقل من المؤرخ الجامد القابع في ثنايا الماضي، إلى المؤرخ الفاعل والمنفعل بقضايا الراهن، منتجا خطابا مرافعاتيا من أجل الحقيقة هنا والان. لقد تحول إلى مناضل معرفي بكل ما تحيل عليه العبارة من تورط والتزام تقتضيهما تفاعليته بالزمن الراهن.

ضمن هذا الأفق، يحاول المؤرخ الطيب بياض، التأسيس لهذا الانتقال/ التحول، عبر استحضاره لعدد كبير م الأمثلة، غربياً، ليضيء بالنهاية انتقال هذه التجربة إلى المغرب عبر عدد من الأمثلة لمؤرخين لبسوا جبة الصحفي، وصحفيين لبسوا برنس المؤرخ، عبر

استنطاق تجاربهم، واستنطاق خطاباتهم عبر مختلف الأسانيد ورقية كانت، مثل المجلات والدوريات والصحف، أو كانت سمعية بصرية، من قبيل البرامج التلفزية.

ضمن الأفق نفسه، تأتي تجربة المؤرخ "فرانسو فوريه"، الذي يقول عنه بياض: " لقد امتلك فرانسوا فوريه الجرأة مبكرا للتعليق بشكل منتظم على الأخبار السياسية المحلية والدولية، في مجلة أسبوعية يسارية، فكانت مجازفة قد ينتج عنها "احتراقه"، أي التضحية بمساره منذ البداية، بعد أن خرق القاعدة المقدسة للمسافة الزمنية المفترض أن يحترمها المؤرخ، مما جعل "ألبير سوبول " ينعته بازدراء' إنه صحافي أكثر منه مؤرخا"، معتقدا أنه بهذا الشكل يطرح أرضا من تجرأ على الخوض معه في موضوع الثورة الفرنسية([11])، لكن السوربون كانت هناك أيضا، حققت التوازن، وحالت دون جعل إغراءات الصحافة مجرد نزوة شبابية عابرة لفرانسوا فوريه، فبقدر حرصه على مساره الأكاديمي كان على بينة من أمره فيما يريده بالصحافة وفي الصحافة، مما جعل وفاءه لهما طويلا ومزدوجاً من أول مقال له صدر في مارس 1958، إلى أخر مقال في يونيو 1997 قبيل وفاته، إذ ظل وفيا لنشاطه الصحفي ولهوية المجلة وخطها التحريري، باسميها القديم والجديد: "فرانس أوبسرفاتور"و"النوفيل أوبسرفاتور". الشيء الذي أتاح للمؤرخ المتفاعل مع شؤون عصره عبر آلية الإعلام إمكانية السفر بقرائه في الزمن لمدة أربعة عقود، قام فيها بدور المعلق الفضولي والحيوي على قضايا وأحداث اخترقت المشهدين السياسي والثقافي محليا ودوليا([12]).

وانتقالا من السياق الغربي إلى السياق العربي والمغربي تحديداً، يمكن استحضار عدد مهم من المؤرخين المغاربة الذين بصموا المشهد الإعلامي بمقالاتهم وتصريحاتهم المرتكزة بالأساس على العمق التاريخي كحرفة، وكرؤية ومنهج في تحليل وتأويل الأحداث، كما جعلوا من توظيف الصحافة كوثيقة منفذا لتأريخ الراهن في مختلف تجلياته. ضمن هذا الأفق دشن المؤرخ جامع بيضا دروبا بحثية لاستثمار الصحافة في كتابة تاريخ المغرب، سواء من خلال أطروحته الجامعية حول الصحافة المغربية الناطقة بالفرنسية، أو سعيه

لخلق مشتل للتكوين في هذا النوع من الاهتمام، عبر إشرافه على أطاريح جامعية تسير في نفس المنحى، فيما اختار المصطفى بوعزيز أن يقتحم بحمولته الفكرية وتكوينه الأكاديمي مجال الصحافة، ساعيا لضمان الإشعاع والانتشار الأوسع للحقل المعرفي الذي ينتمي إليه([13]). وهو ما صار على دربه المؤرخ الطيب بياض، الذي ولج مجلة زمان المغربية في صيغتها العربية مستشارا علميا للنشر، وكاتب عمود شهري، يحلل من خلاله مختلف الأحداث الراهنة والمعاصرة بأدوات المؤرخ ومنهجيته في التحليل والتركيب الذي لم ينفصل لديه عن وظيفة المؤرخ النقدية.

3- من الصحافة إلى التاريخ، أو حين يصبح الصحافي مؤرخا

إذا كان عدد المؤرخين الذي لبسوا جبة الصحفي والإعلامي ناطقين باسم الحقيقة التاريخية إعلاميا، قليل مقارنة مع الصحفيين والإعلاميين الذين اشتغلوا بسؤال التاريخ، وحققوا انهماما معرفيا مع المؤرخ، فإن طبيعة الصحافة تقتضي أن نقل الخبر، وحتى التعليق عليه، بناء إستراتيجية تأويلية تخضع في العمق لفلسفة التاريخ في امتداداته المعرفية في العلوم الاجتماعية والإنسانية، بما هي بالنهاية محصلة مفهمة ومقولة الذاكرة الجماعية، ولهذا، فإنهم على مستوى الكتابة والخطاب على المعرفة التاريخية، وهو ما يجعل حدود الاتصال/ الانفصال، تثير الكثير من المشاكل الابستمولوجية، بل والصراعات الحقلية، باسم التخصص والشرعية. وهو ما يحاول الطيب بياض أن يستدل عله من خلال أمثلة متعددة، نجد من بينها، تجارب كل من "فانسون كيفي"، "جون لاكوتير"، " ليون تروتسكي"...إلخ.

تأسيسا على هذه الحدود، يطرح الصحافي/ المؤرخ "فانسون كيفي" في مقاله المعنون ب"الصحافة تاريخ بلا مؤرخ"، سؤال الاشتغال بالتاريخ من طرف الصحافيين دون سابق تكوين يحاكي تكوين المؤرخ، فإذا كان المؤرخون قد عمدوا إلى نحت تعبير "التاريخ الفوري" للدلالة عن مادة اشتغالهم عندما يتعلق الأمر بالزمن الراهن، أي بفترة هم أنفسهم فيها فاعلون، وهي حقبة تنتفي فيها المسافة الزمنية التي طالما اعتبرها المؤرخ إحدى

ضروريات صنعته، فإن ما يعيبه صاحب "ماذا ل انتصرت ماي 68، على جل الصحافيين، هو " أن نظرة غالبية ممتهني الإعلام عن مهنتهم بالنسبة لأي مؤرخ حالي، تشبه إلى حد كبير تلك التي كانت لدى المؤرخين عن مهنتهم في القرن التاسع عشر نظرة ساذجة غير واعية ولا مسؤولة. وبما أن الحقلين، أي التاريخ والصحافة،" يجمعهما بالضرورة هدف واحد، التعريف بحقبة ما، حدث ما، تطور ما، فعلى الصحافي الاقتداء بالمؤرخ المجدد في الاشتغال على ذاته للرفع من مستوى تكوينه وتطوير مهاراته وأدوات عمله([14]).

في سياق مختلف، يكاد يرى مؤرخون أخرون، أن اشتغال الصحفي بالتاريخ والانهمام به، لا يشكل طعنا في حرفة المؤرخ وأبعاده الاكاديمية، ولا ينتقص من قيمة التاريخ كعلم، ولذلك ف"جون لاكوتير" لا يجاري كثيرا "فانسون كيفي" في نقده الحاد للصحافيين، إذ "لا يتعلق الأمر هنا بالخلط بين التاريخ والصحافة من أجل مجد هذا وعار تلك، فعندما وصف ألبير كامي الصحافي بأنه مؤرخ اللحظة، وهو نفسه صحافي كبير ومرجع لكل مؤرخ مهتم ببدايات الجمهورية الرابعة، لم يكشف إلا عن جانب واحد من المسألة. إن المرجعية للزمن ليست أمرا تافها، لكن ما يعوق الصحافي ليس التسرع في البحث، بقدر ما هو قلة مصادره وندرة التحقيقات المقارنة التي يقوم بها"([15]) ، مثلما يرفض صراع الديكة المفترض بين الصحافة والتاريخ، إذ يؤكد على تقاربهما، ويتحدث عن "تعالق المؤرخين والإعلام، في انتظار أن يكون ذلك بين الصحافة والصرامة التاريخية، فإذا لم يكن من الناذر سابقا أن نجد صحافيين يتحولون إلى مؤرخين ناجحين- حالة "جاك كايرز"- فربما لم يحصل أبدا أن شاهدنا مؤرخين جديرين بهذه التسمية مثل "فرانسوا فوريه" و"جاك جوليار " وهم يمارسون الصحافة باهتمام ثابت ([16]).

إذا كان الأمر كذلك، فإن اشتغال الصحفي على التاريخ لا يجعله مؤرخا، مثلما هو الحال بالنسبة إلى المؤرخ الذي يشتغل بالصحافة، على مستوى الكتابة، بحيث لا يمكنه أن يتحول إلى صحفي، بكل ما يجعل من مطقة التماس بين التخصصين مساحة رحبة كفيلة بتحويل التاريخ من خطاب أكاديمي ونخبوي إلى معرفة مبثوثه للعموم. بما يجعل

ترسبات محتويات الذاكرة الجماعية، تخضع لشرطي التشذيب والغربلة التي يقتضيهما المنهج كسند ابستيمولوجي بتحويل خطاب الذاكرة العفوي والخرافي والاسطوري إلى خطاب عالم.

ضمن هذا الأفق، يشير المؤرخ بياض إلى الدور الكبير الذي قام به عدد من الصحفيين في تأسيس لتاريخ تداولي، ولنشر المعرفة التاريخية، أو ما يمكن أن نسميه بالتاريخ الفوري، من خلال مثال "جون لاكوتير"، الكاتب الذي طبقت شهرته الأفاق، فهو الصحافي الألمعي في العديد من المنابر الإعلامية، وإن ارتبط اسمه أكثر بجريدة لوموند بالدرجة الأولى ثم مجلة "النوفيل أوبسرفاتور" بدرجة ثانية. أشرف على سلسلة التاريخ الفوري في دار النشر سُوُي، فراكم من الخبرة والتجربة والتكوين ما أهله ليكون مرجعا في كل حديث عن علاقة الصحافة بالتاريخ تنظيرا وكتابة، ففي الجانب الأول لم يكن من باب الصدفة أن يرد اسمه ضمن منظري التاريخ الجديد، الذي أشرف عليه "جاك لوغوف"، متحدثا عن التاريخ الفوري. إذ اطلع على أسرار الحرفة وتشرب أدوات الصنعة وما عرفته من تجديد وتطوير، وهو الذي نسج على منوال مارك بلوك في اعتبار التاريخ علما للتغيير(...)، يستحضر "جون لاكوتير" وضعيات مختلفة تتقاطع فيها الكتابة الفورية بالتاريخ، كأن يكون الكاتب جزءا من التاريخ الذي يدونه متماهيا معه، كما هو الشأن مع "إدغار موران" الذي نشر سلسلة مقالات في صحيفة لوموند من قلب أحداث ماي 1968، أو "ليون تروتسكي " عندما دون تاريخ الثورة الروسية والأمل يحذوه في تغيير مسارها، أو يكون صاحب "سلطة" في التاريخ الذي كتبه كحالتي شارل ديغول ومارك بلوك في الحرب العالمية الثانية([17])

4- الصحافة بطعم التاريخ في السياق المغربي

ينتقل المؤرخ الطيب بياض، ضمن نسق منهجي بديع بلغة أدبية رفيعة المستوى بلاغيا واستعاريا، وهي لغة تجعل من خطابه في التاريخ وحول التاريخ، لغة دسمة بتوابل تمتح من شعرية لغته عوالمها الجمالية، وهي لغة قلما تجدها في كتابات معاصريه. ينتقل إذن من السياق الغربي، الفرنسي، والروسي إلى السياق العربي، عبر جرد عدد من النماذج

والتجارب، من بينها، محمد حسنين هيكل ، والمغربي محمد باهي، العربي المساري، سمية المغراوي، المصطفى بوعزيز، جامع بيضا، حسن أوريد، محمد ياسر الهلالي، وأخرون كثر، تعددت تخصصاتهم الأصلية ما بين التاريخ والصحافة، وجامعهم المشترك هو تدوين وتداول التاريخ الفوري بتعبير جون لاكوتير.

وإذا كان السياق يقتضي الرجوع إلى خلفياته ومرجعياته، فإن الطيب بياض، يؤسس هذا الانتقال من السياق الغربي إلى العربي والمغربي تخصيصا، من خلال عرض تاريخ موجز لمسار التقاء ورشي الصحافة بالتاريخ، عبر الحديث عن مسارات تشكل عدد من المجلات المتخصصة والدوريات، وكذا الجرائد التي خصصت بعضا من نوافذها وصفحتها للتاريخ.

فمحمد باهي كان له شغف خاص بالتاريخ، وتمثل نوعي للمهام الملقاة على عاتق كل من رام البحث في هذا الحقل المعرفي عن عناصر إجابة لأسئلة واقعه العالقة، وهو القائل: " من واجب الصحفي وهو المؤرخ اليومي بامتياز أن يعكس الانشغالات والهموم الخاصة بمجتمعه، وكأني به- كما يقول بياض- قد تشرب جيدا ما نبه إليه مارك بلوك منذ وقت مبكر متحدثا عن صنعة المؤرخ([18])، ومن هنا سعى بياض للتذكير بفحوى وعمق مقالات باهي من باريس حول مختلف القضايا الافريقية والعربية والمغربية، وكذا القضايا الأوروبية في شموليتها، ناهيك عن ما خصصه من تفصيل يمزج التاريخ في الصحافة لحرب الخليج وتداعياتها وربطها بتاريخ المنطقة ومرجعياتها في العلاقات الدولية.

والسياق نفسه، يأتي ذكر تجربة رائدة أيضا من خلال محمد العربي المساري الذي يعتبره بياض قد فتح أوراشا للبحث والكتابة الصحفية الرصينة والجادة التي تنهل من التاريخ، وتجعل منه مرجعها الفكري وسندها المعرفي، بل، وكما يقول الطيب بياض، وصلت علاقة المساري بالجمعية المغربية للبحث التاريخي إلى ما يشبه الانتساب، عبر حضور أشغال الكثير من أيامها الوطنية، خاصة تلك التي تعقد بالرباط، ناهيك عن روابطه القوية بحنطة المؤرخين المغاربة، والمشاركة معهم في الكثير من اللقاءات العلمية

رغم كثرة التزاماته المهنية والسياسية، فكان نموذجا متقدما للصحافي المؤرخ الذي ترك تراثا ثريا خلال نصف قرن من الإنتاج، يستحق أن يدرس في معاهد التكوين الصحفي ولطلبة التاريخ في الجامعات([19]).

بيد أن تثمين هذا المسعى الذي حقق الانتشار والشعبية على مستوى الشبكة الدلالية للتاريخ في علاقته بالإعلامي والصحافي، سوف يتعمق أكثر مع تخصيص عدد من الجرائد لملاحق وصفحات للتاريخ، من قبيل جريدتي " الاتحاد الاشتراكي"، و "لوجورنال"، وعبر مجلة زمان المغربية في صيغتيها العربية والفرنسية، وقبل ذلك في أواسط السبعينيات من القرن الماضي، مع تجربة زكي مبارك الذي أصدر حينها مجلة شهرية بعنوان: " ملفات من تاريخ المغرب"، والتي كان يبتغي أن يجعلها مجلة تاريخية سياسية علمية من أجل معرفة الماضي لفهم الحاضر. ولكن أيضا عبر إنتاج برامج تلفزية وإذاعية تعنى بالتاريخ في ارتباطه بقضايا الراهن.

فمع بداية الألفية الثالثة، كانت الصحفية سمية المغراوي تخوض تجربة برنامج" في رحاب التاريخ" على القناة المغربية الثانية، مستفيدة من الاستشارة العلمية للمؤرخ عثمان المنصوري، حيث جرى تخصيص حلقاته لقضايا مختلفة من تاريخ المغرب، وتمت استضافة ثلة من المؤرخين المغاربة لتقديم تفسيراتهم وتحليلاتهم بالصوت والصورة حسب تخصصاتهم، ونوعية المواضيع المقترحة للمعالجة الإعلامية. لكن هذا الزخم بدوره سرعان ما توقف، فيما بادر المصطفى بوعزيز، بعد تراكم واختمار إلى استثمار تجربته في مجلة لوجورنال للتجاوب مع فكرة تدشين مشروع إعلامي جديد مخصص للتاريخ، لعل محفزات إطلاق هذا المشروع تتمثل في نسبة إقبال القراء على التاريخ، ليس فقط من خلال تجربة لوجورنال، وتحقيق أعلى المبيعات بفضل التاريخ، ولكن بعد ما بدا واضحا أن التاريخ ليس بضاعة كاسدة كما يروج، إذ إن جل الأسبوعيات كانت تتغذى من التاريخ، فيما الجرائد اليومية غالبا ما تميل إلى تخصيص ملفات نهاية الأسبوع لمواضيع تاريخية.

فبدأ الإعداد لإصدار مجلة شهرية باللغة الفرنسية تعنى بتاريخ المغرب، وهي مجلة زمان([20]).

5- الطيب بياض وكيمياء المؤرخ الصحفي

إذا كان المؤرخ الطيب بياض قد خصص الجزء الأول من كتابه السالف الذكر لعلاقة الصحافة بالتاريخ، من خلال عرض منهجي ونظري شيق اللغة ومتراس البنيان، عبر استحضار أسماء غربية، من فرنسا، بلجيكا، روسيا...إلخ، حتى وإن كانت مرجعية أسمائه الدالة في هذا السياق فرنسية، بحكم انتمائه لمدرسة الحوليات الفرنسية المنشأ، فإنه انتقل في الجزء الثاني من الكتاب نفسه، إلى إضاءة عدد من القضايا والأحداث الراهنة مغربيا وعربيا، موظفا عمقه التحليلي كمؤرخ ملتزم بقضايا العشب والأمة، مدافعا عن ضرورة دراسة الماضي من أجل الحاضر، مقيمة مرافعة صحفية تنتصر للفهم بدل المنهج، وهو في ذلك يكسر نمطية المؤرخ ومفككا القاعدة الوضعانية التي تجعل من التاريخ علما للماضي، بكل ما يحمل مفهوم التفكيكي عند دريدا، من هدم يستلزم البناء، وينتصر لمفهوم التجاوز. خاصة وأن التاريخ نفسه كخطاب، وكنص يزخر في عمقه الثاوي بالكثير من مناطق التوتر والتورية والتناقض حتى، ولذلك فالطيب بياض يتموقع داخل التاريخ، باعتباره مؤرخا، كي يعثر على مناطق اللاتجانس والتوتر، ويخرجها من الخفاء إلى صلب التجلي صحفياً، فالنص كما يدلي بذلك جاك دريدا: " يحمل في ثناياه قوى عمل هي في الوقت نفسه قوى تفكيك له، فهناك دائماً إمكانية لأن تجد في النص المدروس نفسه ما يساعد على استنطاقه وجعله يتفكك بنفسه، وبالتالي يصبح النقد ليس من الخارج، وإنما بالاستقرار أو التموضع في البنية غير المتجانسة للنص، وبالعثور على توترات أو تناقضات داخلية ([21]).

ضمن هذا السياق، تأتي كتابات الطيب بياض، من خلال العودة بالحدث/ الأحداث التي يعالجها برد أسسها الجنيالوجية إلى جذورها في الماضي، ليؤسس لمعرفة علمية بقضايا الذاكرة الجماعية، ويفتت معرفة الحس المشترك، وهو في ذلك، يمنح

لكتاباته الصحفية/ التاريخية بعداً بيداغوجياً يهب القارئ قدرة على تفكيك المعطيات والقضايا تفكيكا تاريخاً ومنهجياً عبر مده بكفايات التحليل، التركيب والنقد، مؤكدا أن بنيات المتخيل بتعبير "جليبر دوران " لا تنفصل عن البنيات المادية، وهذه الأخيرة ليست ثمار الحاضر ولا أحد منتجاته، بل هي منتوج له جذور ومرجعيات في الماضي، فبنيات الاقتصاد، أو الثقافة، أو السياسة، أو الدين، أو الاجتماع، أو العمران البشري بتعبير ابن خلدون لا تنفصل في راهنيتها عن الماضي.

على هذا المستوى، يتناول في الجزء الثاني من الكتاب والذي وسمه ب "إضاءات وتفاعلات"، الاقتصاد والسيادة، ثقافة الاحتجاج، الجوار، الإصلاح الضريبي، الفلاحة، وضعية المرأة المغربية، الجهوية، الذاكرة والتاريخ، التعليم، التدبير المفوض، السينما والتاريخ، الأحزاب السياسية، الليبرالية الشرسة، الدبلوماسية، النقابات، وليس أخير، الثورات والإرهاب من البوعزيزي إلى داعش...إلخ، كي يجعل من هاته القضايا الراهنة، معبراً لتقديم دروس بيداغوجية في التاريخ، تاريخ هذه الأحداث والقضايا، التي قد تبدو للوهلة الأولى، أو في سياق الحس المشترك، نتاج الحاضر والراهن، وهو ما تسعى إليه الأنظمة، كما الإعلام الرسمي في العالم العربي، وفي عموم بلدان العالم، خاصة بعد أن أصبح الإعلام الكوني تحت وصاية ورقابة الليبرالية المتوحشة، حسب فرنسوا ديبو([2223]).

ففيما يخص علاقة الاقتصاد والسياسة ودور صندوق النقد الدولي في تعميق الأزمة بالمغرب وعموم بلدان العالم الثالث، فإنه يعد بالقارئ إلى التدخل الأجنبي والاستعمار، مذكرا بوصفة دراموند هاي سنة 1856، وما تبعها من مؤتمرات وإملاءات، وتجليات ذلك كله في فشل الإصلاح الفلاحي والزراعي والضريبي...إلخ، من القضايا والأحداث ذات الصلة، مسترسلا في التأريخ للمسافة الفاصلة بين الهناك وحينها، وألان والهنا. وهو الشيء نفسه، فيما يتعلق بالاحتجاجات والحراك الشعبي بالمغرب، من خلال عودته الواصلة بين السياسة والاقتصاد والاجتماع إلى الحركات الاحتجاجية التاريخية،

من قبيل 23 مارس 1965، 1981، 1984، 1990، 2011، وبروز التنسيقيات، مضيئا خلفيات ومرجعيات أفول العمل الحزبي والنقابي.

وفي السياق العربي والعلاقات الدولية والعربية، فإن الطيب بياض، لا يكتفي بالتعليق عن الأحداث، بل تجده يفككه إلى أسبابه وعوامله وعلله، منتصراً لجدورها التاريخية، حيث يقبع المعنى وتختفي الدلالة، فبخصوص الصراع الجزائري- المغربي، حتى وإن اتخذ ملحا مستتراً في الكثير من الأحيان، وظاهراً في آحايين أخرى، فتجده يعود بأصول هذا الصراع إلى ما قبل حرب الرمال بين البلدين سنة 1963، منقباً عن خلفياته في الاستعمار الفرنسي، الذي لم يغادر البلدين إلا بعد أن زرع بذور التوتر جغرافيا وسياسيا بينهما.

وهكذا لفهم حاضر ومآل هذا الصراع الذي يتوارى أحيانا باسم الجوار والأخوة، لا بد من اقتلاع علله وأسبابه، مسترشدا بأمثلة تاريخية لأمم ودول أخرى، من قبيل فرنسا وألمانيا اللتان انتصرتا بفعل الإرادة السياسية والاقتصادية على صراعهما بعد الحرب العالمية الثانية.

ليس أخيراً، ومن الأزمة الثقافية والفكرية التي أنتجتها نكسة 1967، والتي نتج عنها الكثير من الأحداث والمشاكل المتواصلة في الاشتغال على المستويين الكامن والظاهر، يتناول بياض الثورات العربية في انتقالها من البوعزيزي الذي حرق نفسه منتصراً للفعل الاحتجاجي الثوي الذي يبتغي التغيير باسم قيم الحياة، حتى وإن كان توسل الموت، لكن من أجل أن يحيا المجتمع في كرامة وحرية وعدالة اجتماعية، وهي الشعارات التي رفعتها ثورات الربيع العربي، إلى داعش والجماعات الإرهابية ذات الصلة، مقدما مرافعة علمية ومعرفية في ارتباط التاريخ بالدين والسياسة والاقتصاد...إلخ، والتي، كلها، تعيد إنتاج التفاوت والظلم الاجتماعيين، عبر التعليم، وهو في ذلك، لا يجعل التاريخ مجرد مبحث تحقيبي، بل آلية من آليات الفهم والتأويل كمدخل للعقلانية التي تنتصر للعلم والعقل

والحرية، وهو ما يغيب في مناهجنا التعليمية والتربوية، التي ظلت مرتبطة بالماضي بكل أطره الإيديولوجية لإنتاج السلطوية بتعبير جورج غورفيتش.

على سبيل الختم:

بين الصرامة الأكاديمية والمنهجية، بين لغة الصحافة في سلاستها ولغة المؤرخ المفاهيمية، يساهم المؤرخ المغربي الطيب بياض- إلى جانب عدد من المؤرخين والصحفيين اللامعين- بكثير من الحرفية في تثمين حقل معرفي وبيداغوجي جديد، يقع على تخوم وحدود الفصل والوصل بين التاريخ والصحافة، مستفيداً من ثقافته الموسوعية من جهة، ومن تجارب مؤرخين وصحافيين وإعلامين اشتغلوا بتواصل ووصل بين الحقلين، بما في ذلك أسماء غربية، عربية ومغربية.

يحق لنا ختاما، أن نعتبر كتاب هذا المؤرخ الجاد، مرافعة بيداغوجية وعلمية من أجل الحقيقة، لطالما كانت ملتقى مبحثي القيم والتاريخ، ولذلك، فتوسيمه الفرعي لعنوان كتابه ب" إضاءات تفاعلية مع قضايا الزمن الراهن"، توسيم يحقق هدفين متعالقين: الأول كونه يؤسس لمنظور مستجد لتفاعل المؤرخ مع قضايا عصره وراهنه، من خلال توظيف تخصصه ومنهجه وأدواته كمؤرخ، والثاني، هو التفاعل الإعلامي والصحفي مع عموم القراء الذين يشكلون بالنهاية الشبكة الدلالية لمعرفة التاريخية.

الهوامش والإحالات:

---

[1]- الصحافة والتاريخ، لطيب بياض: تجاور إشكالي، من تقديم للكتاب على موقع العربي الجديد، عدد 24 فبراير 2019، على الرابط:
https://www.alaraby.co.uk/books/2019/2/24

[2]-دانيال هيرفيو ليجيه وجان بول ويليام، سوسيولوجيا الدين،ترجمة درويش الحلوجي، الطبعة الأولى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص، 270

[3]- سيار الجميل، تحقيب الأزمنة وحوليات التاريخ ومفاهيم التاريخ الجديد، مجلة عالم الفكر، العدد، 178،أبريل – يونيو، 2019، ص، 257.

[4] -D. Hervieu-Léger,La religion pour mémoire, Cerf,Paris,1993.

[5] -Marc Bloch, Apologie pour l'histoire ou métier d'Historien, édition critique préparée par Etienne Bloch, Armand Colin, Paris, 1993, p.16. نقلا عن الطيب بياض، الصحافة والتاريخ، إضاءات تفاعلية مع قضايا الزمن الراهن، مرجع سبق ذكره، ص، 20.

[6] - Marc Bloch, Apologie, op.cit, p. 120.

[7] -Ibid, p .122

[8]- الطيب بياض، الصحافة والتاريخ، مرجع سبق ذكره، ص ، 23.

[9] -Marc Bloch, Apologie, op, cit, p. 28.

[10]- الطيب بياض، الصحافة والتاريخ، مرجع سبق ذكره، ص، 26-27.

[11] -Francois Furet, Un itinéraire intellectuel, L'historien journaliste, de France-Observateur au nouvel Observateur (1958-1997), édition établie et préfacée par Mona Ozouf, Calmann-Levy, Paris, 1999,p. 7.

[12] - Ibid,p.7. نقلا عن الطيب بياض، الصحافة والتاريخ، مرجع سبق ذكره، ص، 47- 48

[13]- الطيب بياض، الصحافة والتاريخ، مرجع سبق ذكره، ص، 58.

[14]- الطيب بياض، الصحافة والتاريخ، مرجع سبق ذكره، ص، 51-52.

[15] - Jean Lacouture, L'histoire immédiate, in la nouvelle histoire, sous la direction de Jacques Le Goff, éd. Complexe, Bruxelles, 1988, p.232.

[16] - Ibid.

[17]- الطيب بياض، الصحافة والتاريخ، مرجع سبق ذكره، ص، 53-54.

[18]- الطيب بياض، الصحافة والتاريخ، مرجع سبق ذكره، ص، 55.

[19]- من بين أعماله أذكر على سبيل المثال في السنوات الأخيرة:

- 30 سنة مسيرة، من لاهاي إلى بيكر، البوكيلي للطباعة والنشر والتوزيع، القنيطرة، 2005.

- محمد الخامس، من سلطان إلى ملك، البوكيلي للطباعة والنشر والتوزيع، القنيطرة،2008.

- ثقوب في الذاكرة، أربع وثائق وطنية، كلية الأدب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2014.

- La presse Marocaine d'expression francaise des origines à 1956, publication de la faculté des lettres et des sciences Humaines, Rabat. 1996.

[20]- الطيب بياض، المرجع السابق نفسه، ص، 60.

[21]- جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاضم جهاد، الطبعة الأولى، توبقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء ،1998،ص،49.

[22] - Voir : François Dubet, Le temps des passions tristes, inégalités et populisme, ed. Seuil, 2019.

الكاتب: **د/ خيري الرزقي**
جامعة: **الحاج لخضرباتنة1**

عنوان المقال: **من منابر الإصلاح والسياسة في المستعمرة الجزائرية جريدة وادي ميزاب للشيخ أبي اليقضان 1929/1926**

البريد الالكتروني:khairi2028@gmail.com

تاريخ الارسال: 2019/02/16 **تاريخ القبول**: 2019/04/03 **تاريخ النشر**: 2019/03/30

من منابر الإصلاح والسياسة في المستعمرة الجزائرية جريدة وادي ميزاب للشيخ أبي اليقضان 1929/1926

ملخص المقال :

يحمل المقال عنوان " من منابر الإصلاح والسياسة في المستعمرة الجزائرية ، جريدة وادي ميزاب للشيخ أبي اليقظان1929/1926 " وتمحورت محطاته حول دراسة الجريدة من الناحية الشكلية ، وأسباب صدورها ، ومنهجها في تبليغ رسالتها ، وكيف ظهرت إلى الوجود ، كما يتناول المقال بالتفصيل أهداف ومبادئ الجريدة ما حدّدها أبو اليقظان ،إضافة إلى التطرق للظروف السياسية التي ظهرت فيها ، وأشهر كتّابها وأهم القضايا التي طرحتها آنذاك ، كما يعرج المقال على الصعوبات التي واجهتها وكيف تفاداها صاحبها ، مع الكلام عن أصداء الجريدة من داخل الجزائر وخارجها ، وفي الأخير يتطرق المقال إلى تعطيل الصحيفة بموجب قرارات فرنسية تعسفية ، وما تركه هذا التعطيل من ردود أفعال مندّدة بذلك .

الكلمات المفتاحية : وادي ميزاب، أبو اليقظان، الإدارة الفرنسية، التعطيل.

Summary:

The article deals with the study of the newspaper in terms of formality, the reasons for its publication, its methodology in communicating its message, and how it came into being. The article also details the objectives and principles The newspaper identified Abu Elyakdhan, in addition to addressing the political conditions in which it appeared, and the most famous book and the most important issues that I posed at the time, as the article limps on the difficulties encountered and how to avoid the owner, with talk about echoes of the

newspaper from inside and outside Algeria, Pour There must be many arbitrary laws, and this delay has left the responses that I condemn.

Keywords: Education, French Education, Disruption.

مقـدمـة:

غطت صحف أبي اليقظان مرحلة هامة من مراحل التطور التاريخي للجزائر، والتي كانت ميزتها الأساسية تدهور جميع الأوضاع تحت حكم الاحتلال الفرنسي، والتي زادت تعقيداً في فترة ما بين الحربين، وهي الفترة التي صدرت فيها كل الجرائد اليقظانية ممتدة في ذلك ما بين سنتي 1926 و1938 والتي من بينها جريدة وادي ميزاب ،ولكي نبين بوضوح دور الجريدة واستيفائها حقها، ارتأينا أن ندرسها أولاً من حيث الشكل مثل: الإخراج الصحفي والمميزات الظاهرية وأهم ملامحها، وثانياً من حيث المضمون أو المحتوى بصفة عامة طيلة حياة الصحيفة، فما هي أهم خصائص ومميزات هذه الجريدة ؟ وهل استطاعت أن تعبر فعلا عن آلام وآمال الجزائريين في هذه الفترة الحساسة؟ وكيف تعاملت معها الإدارة الفرنسية ؟.

1- الدراسة الشكلية للجريدة (التعريف بالجريدة):

تحمل اسم وادي ميزاب: وهي بهذا الاسم عدّت اللسان الناطق لهذه المنطقة الجغرافية في الجنوب الجزائري خاصة، ولكل أطياف المجتمع الجزائري عامة، وهي أولى جرائد أبي اليقظان كصحافة مستقلة[1] صدر منها 119 عدداً ظهر الأول منها يوم 01أكتوبر1926 في ظروف جد قاسية وهي التي أثرت عليها وعلى صاحبها مدة بقائها، و أخمد صوتها بصدور العدد الأخير منها يوم 01فيفري1929، أما مادتها الخبرية فقد قسمها صاحبها على خمسة أعمدة في الصفحة الواحدة، حيث يبدأ الموضوع الثاني عند نهاية الموضوع الأول، وأحياناً كان الموضوع المعالج يتم في العمود الموالي من الصفحة الموالية وهي طريقة معتمدة عموماً في صحف أبي اليقظان[2].

ففي الصفحة الأولى وضع أبو اليقظان خطان متوازيان مع ترك مسافة قبل بدأ الخط العلوي الذي كتب فوقه من ناحية اليمين تاريخ صدور العدد بالتاريخ الهجري، وما يقابله بالتاريخ الميلادي وفي الجهة اليسرى كتب ثمن النسخة الواحدة والذي قدر عند صدور العدد الأول بـ30 سنتيماً وهو المبلغ الذي ارتفع إلى حدود 50 سنتيماً في الأعداد الأخيرة، هذا مع وضع

السنة ورقم العدد بالعربية مع ملاحظة وضع ثمن النسخة في منتصف الخط العلوي في المراحل الأخيرة من حياتها، أما ما بين الخطين وفي الصفحة الأولى وضع عنوان الجريدة "وادي ميزاب" بخط عربي أصيل مزخرف بالبنط العريض، وتحته مباشرة كتب عبارة "جريدة أسبوعية تصدر كل جمعة" ومع دخولها السنة الثالثة من حياتها غيّر هذا العنوان بآخر وهو "جريدة سياسية علمية اقتصادية أدبية" ومنه أمكن القول أنها دخلت معترك السياسة بعدما كان صاحبها يرفض ذلك الأمر، وفي يمين العنوان البارز وضعت المكاتبات التي تشير إلى أن توجه باسم مدير الجريدة أبي اليقظان إبراهيم بن عيسى وحدد بنهج لالير عدد 39 بالجزائر العاصمة، وتحت المكاتبات مباشرة وضعت كلمة الإعلانات التي يتم الاتفاق عليها مع المدير، و على يسار العنوان الرئيسي وضعت قيمة الاشتراكات .

وفي الأعداد الأخيرة (العدد 117 مثلاً) فقد غير رقم العنوان من 39 نهج لالير إلى رقم 37 من النهج نفسه بالجزائر العاصمة، وتحت المكاتبات مباشرة أضيف صاحب امتيازها وهو السيد قاسم العنق، ووضع تحته خط كتب إلى أسفله اسم الجريدة بالفرنسية بأحرف كبيرة OUED M'ZAB، أما خانة الإعلانات فأصبحت توضع في الجهة اليسرى من العنوان الكبير بالعربية.

2- أسباب صدورها:

من افتتاحية العدد الأول الذي بين فيه أبو اليقظان الأهمية التي تكتسبها الصحافة عند شعوب العالم على مختلف أنواعها،نستخلص أسباب صدور جريدة وادي ميزاب خاصة في ظل ارتفاع طباعة الصحف التي تحوي علوماً مختلفة كالطب والآداب والمحاماة ...الخ، فقد بين أهمية إصدار صحيفة في الجزائر في هذه الظروف لتعبر عن انشغالات 06 مليون جزائري آنذاك، إذ لم تكن إلّا نحو صحيفتين أو ثلاثة أهلية في فترات متفرقة على غرار النجاح ، وصدى الصحراء ، والإصلاح والشأن نفسه بالنسبة للجزائر التي أراد أبو اليقظان أن يكون لها لسان ناطق باسمها إذ قال: <<ومن الحزن والحالة هذه أن تعيش الجزائر في عصرها هذا ... دون صحافة أهلية ... وأشنع من ذلك وأنكى أن تبقى أمة كالأمة الميزابية ولها مركزها في الوجود ... وهي بكماء خرساء لا لسان يعبر عن مقاصدها>>[3].

وفي ظل هذه الظروف عزم أبو اليقظان على تأسيس جريدة تحمل اسم وادي ميزاب، واعتبرها جريدة أهلية وطنية إسلامية تصدر بعاصمة الجزائر وليست ناطقة باسم الأمة الميزابية فحسب بل رسم لها خطها الأساسي لتكون <<لسان حال الفكر الإسلامي عموماً والجزائر خصوصاً، فهي مجال لأقلام كافة الأحرار الباحثين، ومرآة تنعكس فيها على البلاد أشعة الأفكار اللامعة وأنوار العقول الراجحة>>[4].

من هنا نستخلص أنّ أسباب صدور جريدة وادي ميزاب كما لخصها صاحبها تعود أساساً إلى تراجع الصحافة الأهلية بالجزائر وقلة عددها، والحاجة الماسة إلى إيجاد صحافة تطلع إلى أفكار وآمال الجزائريين عامة، لذلك جاءت وادي ميزاب في هذه الظروف والتي حملت على عاتقها مع صاحبها تمثيل الأمة الجزائرية والدفاع عنها.

3- منهجها :

يبدو أن منهج جريدة وادي ميزاب لا يخرج عن منهج شخصية صاحبها أبا اليقظان في معالجة القضايا، فقد أرادها أن تعتمد على منهج الصراحة والصدق في نقل المعلومة، والتحلي بالنزاهة وإعلاء كلمة الحق خدمة للصالح العام <<ولا تعرف إلى التدجيل والمواربة والتملق والكذب والنفاق سبيلا فهي تجتهد قدر مستطاعها في إحقاق الحق وإبطال الباطل بكل إقدام وشهامة>>[5].وبمعنى آخر أن هيئة التحرير في الجريدة تقبل الانتقادات البناءة الهادفة إلى بلوغ الغايات المرسومة من المقال المنشور دون النزول ومسايرة الانتقادات المغرضة، وملخص منهجها يدور حول الصدق في نقل المعلومة والتحري من صدقها والسهر على إيصالها لتحقيق الغرض منها[6].

4- فكرة إنشاء الجريدة:

دارت مشاورات عديدة بغية إنشاء جريدة وادي ميزاب بين الشيخ أبو اليقظان ومعاونيه سواء في الجزائر أو في تونس، ويبدو أن الفكرة قد تبلورت في تونس التي كانت توجه إليها البعثات الميزابية التي كان على رأس بعض منها أبي اليقظان، فقد تمت المشورة بينه وبين الشيخ محمد الثميني[7] والشيخ قاسم بن الحاج عيسى[8]ثم تكفل أبو اليقظان بمشورة مقربيه في الجزائر الذين وجد منهم كل الدعم والمساندة من أجل تأسيس الجريدة إذ قال: <<وحينما وصلت الجزائر جمعت إخواني هناك فشرحت لهم جواب إخوانهم في ميزاب، وكشفت عن

سريرة نفسي في إنشاء الجريدة وضرورتها فحبذوا كلهم مشروعها ووعدوا ببذل ما يجب من المساعدة بالمال...فكدت أطير فرحاً وسروراً وأملاً لما شرح الله صدري نحو إنشائها...لما رجعت إلى تونس بهذه النتائج جمعت إخواني الذين أوفدوني إلى الجزائر بتلك المهمة، فأخذنا نفكر تفكيراً جدياً إيجابياً في مشروع الجريدة وإبرازها من حيز العدم إلى حيز الوجود...<<[9].

وضع الشيخ أبو اليقظان أسس عامة للجريدة، وأوضح حقيقتها ومبادئها وشعارها وسياستها العامة والخاصة، كما أوضح مسلكها والغاية منها، وذلك في شكل اتفاق مع معاونيه في تونس يوم 03جويلية1926، وفعلاً بعد ثلاثة أشهر فقط كان العدد الأول من جريدة وادي ميزاب قد برز إلى الوجود وهي التي تعد بمثابة المنبّه كما اعتبرها صاحبها، إذ قال : >>ونحن نرى أنّ مهمة صحافتنا هي مهمة محدودة ومؤقتة مثل مهمة المنبه يقصد بها مجرد الإيقاظ وليست هي مهمة أبدية<<[10].

5-أهدافها ومبادئها (البرنامج العام لوادي ميزاب):

يمكن أن نستخلص البرنامج العام لجريدة وادي ميزاب من الوثيقة التي أبرمت في تونس مع مساعديه[11] حيث رسمت الخطة العامة لسيرها وتحقيق أهدافها على النحو الآتي:

*شعارها: يتلخص في الثلاثية وهي: الحق، والصدق، والإخلاص

*حقيقتها: تصدر مرة في الأسبوع من كل يوم جمعة وهي جريدة وطنية إسلامية.

*مبادئها: منها:

- تحقيق الترابط والألفة بين أفراد الأمة الجزائرية- نصرة الدين والوطن.
- العمل على نشر كريم الأخلاق- العمل على تحقيق الوحدة الوطنية.
- الدعوة إلى اكتساب العلم والمعرفة.

*سياستها: سياستها العامة موجهة إلى الدفاع عن الجزائريين والمسلمين عامة، وبث روح التعارف والاتحاد، والدعوة إلى الرجوع إلى المنابع الحقيقية للإسلام،أما سياستها الخاصة فقد كانت وادي ميزاب هي اللسان الناطق باسم الميزابيين والدفاع عن حقوقهم.

*غايتها: - تحقيق منفعة المسلمين الجزائريين.- توجيههم نحو الطريق الصحيح تجاه الحياة الحرة- نقل أخبار العالم في شؤونه المختلفة إلى القراء.

*مسلكها:قال عنه أبو اليقظان: <<الوقوف موقف الدفاع وعدم التدخل فيما لا يهم الأمة الجزائرية العربية المسلمة ولا يمس مبادئها وترقية مدارك الأمة لرفع مستواها المادي والأدبي والاجتماعي>>[12].

وتأكيداً على هذه الأهداف والمبادئ راح أبو اليقظان يشرحها في افتتاحية العدد الأول من الجريدة والتي يمكن أن نوجزها في النقاط الآتية:

أولاً: تأييد الحق والحرية والعدالة والمساواة بين كافة الأجناس التي تقطن في الجزائر[13].

ثانياً: العمل على بث روح الاتحاد (الوحدة) والتضامن بين عامة المسلمين، دون مراعاة الجنس أو العرق أو المذهب عن طريق ربط الصلات على أنواعها، ومناصرة الصحافة الأهلية الحرة في كل ما ترتاده من طرق الإصلاح، والعمل على إزالة الشحناء والبغضاء وسوء التفاهم، والنقل بنزاهة وإخلاص وإنصاف.

ثالثاً: أن تحسن الوساطة بين الأمة والحكومة بإزالة سوء التفاهم بينهما، وتشخيص داء الأمة وآلامها وإبلاغ رغباته بكل صراحة.

رابعاً: العمل على محاربة الرذيلة ونشر الفضيلة في المجتمع قدر المستطاع.

خامساً: حث الأمة الجزائرية على اكتساب العلوم والمعارف والعمل على إحياء اللغة العربية وتربية النشء تربية إسلامية صحيحة وهادفة.

سادساً: عدم التعرض للأغراض الشخصية مالم يكن فيه درء مفسدة وجلب مصلحة.

من هنا يتبين لنا أن أهداف جريدة وادي ميزاب تتلخص في كونها قطرية، وطنية جزائرية، عربية إسلامية، وبهذا التوجيه من صاحبها انطلقت في العمل الصحفي الدؤوب إذ قال : <<تلك هي أمنيتنا وهذا هو برنامجنا قد أملته علينا التجربة والاختبار، وغايتنا من ذلك ترقية مدارك الأمة لرفع مستواها المادي والأدبي>>[14].ولتحقيق هذه الأهداف ميدانيا وجه الشيخ أبو اليقظان نداء بضرورة التعاون من أجل إثراء الجريدة، والمساعدة على إنجازها، واعتبر أن مجهود الفرد محدود لذلك وجب التآزر والتكاتف من حول الجريدة.

6-الظروف السياسية لظهورها:

كانت فترة ما بين الحربين التي صدرت فيها صحف أبي اليقظان عامة ووادي ميزاب خاصة تتميز بالصعوبة سواء من الناحية السياسية أو الاقتصادية والاجتماعية، أو حتى من

ناحية تطور الفن الصحفي أو مسارات الحركة الوطنية الجزائرية، والتي يمكن القول بأنها ظروف صعبة جدا >>ولقد ظهرت هذه الجريدة إلى الوجود في مطلع الربع الثاني من هذا القرن- أكتوبر 1926-وقد تعلّم صاحبها فن الصحافة، وعرف ما لهذا السلاح من فاعلية في توعية الرأي العام الوطني وتوجيهه الوجهة الحسنة<<[15].

في ظل هذه الظروف كان الشيخ إبراهيم أبو اليقظان قد اكتسب خبرة صحفية من خلال ما كان موجوداً من صحافة أهلية عطّلت كلها مثل : جريدة الفاروق لعمر بن قدور ثم الإقدام و جريدة السياسي الكبير للأمير خالد بالإضافة إلى نشاطاته الصحفية في تونس[16].

كما كانت ظروف النهضة الفكرية في الجزائر من بين الظروف التي ظهرت فيها جريدة وادي ميزاب مثل بروز وتبلور الحركة الوطنية الجزائرية وبداية تشكل المطالب سواءاً الدينية أو السياسية، ومنه فإن الجو الذي ظهرت فيه الجريدة حتّم عليها الخوض فيه بكل مستجداته، وربما هو ما سيشكل مادة خبرية تملأ صفحاتها، وهي ظروف تحتاج فيها الأمة إلى جريدة يعبر عن آمالها وآلامها.

7-أشهر كتابها:

ميزهم التنوع بين المقالات والكتابات الدائمة والشعر والتعليم...الخ ومنهم من داخل الجزائر ومن خارجها على النحو الآتي:

إبراهيم أبو اليقظان وكتب بأسماء مستعارة أخرى وله مقالات غيرموقعة "دون إمضاء" إلى جانبه نجد ابن الشيخ قاسم بن عيسى، مفدي زكريا (ديك الجن)، إبراهيم بيوض (أفلح أو أياس) سعيد شريف (عدون)، سليمان بوجناح (الفرقد[17])، أحمد شوقي، سليمان الباروني، عثمان الكعاك، سعيد بن بكير، محمد الهادي السنوسي، الراغب الأصفهاني، بكير بن الحاج سليمان، زرقون محمد، الحبيب الخلطي، المولود بن الصديق الحافظي الأزهري، عبد العزيز الثميني(*)، مصطفى صادق الرافعي(*)، رمضان حمود بن سليمان، أسماوي حمود بن صالح، أحمد بن صالح يحي، زكريا بن سليمان، صالح بابكر، أبو رأس عبد الله، سعيد بكير، إبراهيم بن محمد البكاي، أبو سلام الكندي، عمر الطيبي، محمد المازري، محمود بورقيبة، محمد القري (المغرب)، محمد أبي بكر (المغرب)، ملك اليمن الإمام يحي، عبد الرحمان بن عمر، السماوي حمّة بن صالح، سيد أحمد الغربي، عيسى بن عبد الله، أحمد محرم(*)، عمر بن قدور

(أبو حفص الأصلع)، أمين الحسيني، حافظ إبراهيم، عبد القادر المازني، عيسى بن أبي اليقظان، عباس محمود العقاد، علي محمود طه، حسن محمود، عائشة فهي، المولود بن الموهوب، محمد الحمامصي، ابن الشيخ بكير بن يحي، شكيب أرسلان، عمر بن ساسي، عبد الله بوراس (الكاملي)[18].

8-القضايا التي عالجتها (دراسة المضمون):

كانت الجريدة شاملة وعامة فقد جاءت مادتها دسمة ومواضيعها متنوعة، تراوحت ما بين الجانب السياسي رغم عدم تصريحها بذلك وتحاشيها الخوض في الموضوعات السياسية، وبين الجانب الاجتماعي والديني والاقتصادي والثقافي والعربي الإسلامي والعالمي، وبالإمكان أن نلخص هذه النقاط في المحاور الآتية:

* القضايا الوطنية الجزائرية :إذ تناولت قضايا سياسية ، واقتصادية واجتماعية وثقافية ودينية ، سنفصل فيها في الفصول القادمة .

* القضايا العربية والإسلامية:نشرت وادي ميزاب مقالات مستفيضة عن الدول العربية والإسلامية واهتمت بشؤون الوطن العربي، ونقلت معالم نهضة المشرق إلى المغرب قصد الأخذ بها، فاهتمت بتطورات الحجاز والشام، وتطورات عامة دول المشرق العربي السياسية خاصة في فلسطين ومصر وعمان، وبيّنت السياسات الهادفة إلى القضاء على العروبة والإسلام ومنه منع الوحدة بين جناحي الوطن العربي، وقد استعانت فينقل أخبار هذه الدول بالنقل الصحفي عن الدوريات العربية الكبرى مثل المنار والفتح والأهرام والزهرة وأم القرى والمنهاج والشورى ... الخ[19].

كما ربط الشيخ أبو اليقظان علاقات الجريدة بعدة شخصيات عربية إسلامية، فنجد فيها مشاركة المؤرخ عثمان الكعّاك،والحبيب الخلطي، والشاعر محمود بورقيبة،ومحمد القرّي،ومحمد أبو بكر السلاّوي، ومن المشرق العربي الشيخ رشيد رضا ومحمد علي طاهر (صاحب الشورى) ومحب الدين الخطيب إلى جانب شكيب أرسلان، وسليمان الباروني، ومن الواضح أن علاقات الجريدة هذه ما هي إلّا تجسيداً لشعارها العربي الإسلامي، وربما هذا ما زاد في قلق الاستعمار الفرنسي وتخوفه من مد أواصر وروابط الوحدة التي تشكل خطراً عليه في المستعمرات، ومنه راحت إدارته تحاربها وتدبر لها المكائد بغية تغطيتها، وعموماً فقد كانت

جريدة وادي ميزاب جريدة شاملة لكل القضايا والمناطق، أرادها صاحبها أن تكون لساناً ناطقاً ومطالباً بحقوق الجزائريين ومدافعاً عن سكان الجنوب عامة و ميزاب خاصة[20].

9- بعض الصعوبات التي اعترضتها:

نظراً للظروف التي ظهرت فيها وادي ميزاب، ونظراً لتوجهها الصريح في معالجة القضايا الوطنية الخاصة، فقد واجهتها صعوبات متعددة سواء من قبل الإدارة الفرنسية أو تلك المتعلقة بالجانب المادي أو انتشار الأمية في أوساط المجتمع الجزائري، هذا مع صعوبات عملية الطبع،ويمكن أن نوجز هذه الصعوبات التي تكلم عنها أبو اليقظان نفسه وعانى منها في ما يلي :

الوضع الاستعماري الذي كان قائماً والذي وضع قوانين اضطهادية ضد أي عمل صحفي له علاقة بالصحافة العربية وذلك عن طريق التعطيل والمصادرة بمعونة سلطة الإدارة وقوة الجند والمال ،كما كان عامل ضعف التحكم في اللغة الفرنسية لدى هيئة تحرير الجريدة من الصعوبات التي اعترضتها ، لأنه الأمر يستوجب معرفة ما يصدر من قرارات عن الإدارة ،أو ما تصدره الصحف الفرنسية تجاه الجزائر لتتمكن من الرد عليها، بمعنى أن الصعوبة كانت تكمن في عملية الترجمة، وكحل لهذا المشكل استعان أبو اليقظان بشخصية عبد الرحمان باكلّي الذي كان يتقن الفرنسية في ترجمة النصوص والمقالات،إلى جانب انتشار الأمية التي قال عنها أبو اليقظان: >>أمية الأمة التي تناصر الجريدة بشعورها لا بغرامها، ولا يقوى عضد الجريدة إلّا بأمة امتزج قراؤها معها لحماً ودماً، وكيف تجد جريدة من أمة لا يقرأها غالب أبنائها قوة ونشاطا وذيوعاً وانتشاراً، كلاّ بل تعيش واهنة وتموت مهينة إلاّ على سبيل خوارق العادات كما وقع لجريدة وادي ميزاب<<[21].

من أصعب ما واجه الجريدة كذلك تلك الضائقات المالية التي كانت تحل بها من حين إلى آخر إلى درجة الانعدام أحياناً، ولا يكفي الإشهار أو التمويل الخاص الحاصل من التجار، أو الاشتراكات خاصة في ظل انعدام صندوق مخصص لهذا الغرض،وفي هذا مضرة للقراء الذين سددوا الاشتراكات والذين قال عنهم الشيخ أبو اليقظان أن حسابهم عند الله على الاستعمار، إذ قال: >>وهكذا يعظم علينا الخطب ويزدوج، هكذا شاء الاستعمار الذي يزعم أنه رافع لواء الحرية والعدالة والمساواة<<[22].

تضاف إلى هذه العراقيل مشكلة الطباعة قبل تأسيس المطبعة العربية في فيفري 1931 بالجزائر العاصمة، فهناك أتعاب كبيرة عند طبع الجريدة في تونس وإعادتها إلى الجزائر لتوزع على القراء، وهي الظاهرة التي أثارت دهشة عباس حلمي خديوي مصر لما زار الجزائر والتقى بصاحبها حيث قال: « ما شاء الله الإدارة في الجزائر والطبع في تونس»[23].

وقد لخص محمد ناصر هذه الصعوبات في قوله: «...إن الصحافة العربية في الجزائر كانت تعاني من الواقع الاجتماعي والسياسي الشاذ الذي فرضه الاستعمار الفرنسي على الجزائر ... فقد كانت تواجه في آن واحد مستعمراً حقوداً يهددها بخنق الأنفاس كلما حلا له أن يفعل ذلك، شعباً أمياً جاهلاً لا يمد لها يد المساعدة الأدبية، بل المادية إلّا في أندر الحالات، وطرقيين متعصبين وجامدين ... وعقبات فنية وإدارية عديدة ...»[24].

بالرغم من هذه العراقيل والصعوبات(*) إلّا أن أبا اليقظان ككل مرة يحاول أن يذلل منها ويتجاوزها بمحنة كبيرة خاصة ما تعلق منها بمضايقات الإدارة الفرنسية، أو المعارضين من كتلة المحافظين الذين حرّموا قراءة الجرائد، وفي هذا قال: «ولكننا نتلقى كلنا ذلك كله بصدر رحب وصبر جميل وجلد وثغر باسم إزاء غايتنا العليا من إيقاظ الأمة الجزائرية العربية المسلمة ونهضتنا شمالاً وجنوباً نحو واجبها ونحو الحياة الحقة وجمع كلمتها حول العمل المثمر للدين والوطن»[25].

ومن العراقيل والمضايقات التي أحيكت ضد صاحبها أبا اليقظان تلك الاستجوابات المستمرة وقد عبر عن هذه العراقيل وكشف عنها في العدد 79 من الجريدة في مقال"جلسة المخذولين" في شكل حوار يدور بين أشخاص حول مسألة إبعاد أبي اليقظان ومعه جريدته وادي ميزاب[26]، وبفضل حنكة صاحبها وخبرته الصحفية كان يتغلب على هذه الصعاب في كل مرة ويحرص على أن يكون العدد في موعده للقراء، وتقديمها في أحسن حلة مستعيناً في ذلك بإقبال ومناصرة الأمة الجزائرية لها، وفي هذا قال أبو اليقظان: «فلولا معاضدة أصدقائنا الأعزاء المخلصين وكتّابنا البارعين الأحرار فما كان لجريدتهم من أثر خالد فلهم»[27].

من الواضح أن هذه الصعوبات قد تم تجاوزها ولم تحد من همتها وعزيمتها، بل زادتها صلابة وشدة، رغم أن هذه الصعاب والمؤثرات قد زادت حدتها في سنتها الثانية.

10- صدى وادي ميزاب:

وصل صدى جريدة وادي ميزاب إلى مختلف ربوع العالم الإسلامي وعلى الخصوص دول المشرق العربي التي تعاضدت معها صحفه وأبرزت مكانتها بين الجرائد العربية الأخرى، وهذا التنويه بها جاء من قبل كبرى المجلات والجرائد العربية التي يديرها مشاهير الصحافة ومن أبرزهم محمد رشيد رضا صاحب المنار، ومحب الدين الخطيب صاحب الفتح وغيرهما، وعلى سبيل المثال لهذه الآراء كان محمد علي طاهر صاحب جريدة الشورى الذي عبر عن إعجابه بالجريدة بقوله: <<هذا أفضل فصل نشر في وادي ميزاب لا يوجد في الجزائر من يكتبه...>>[28].

إلى جانب شخصية شفيق باشا في مصر، ووكيل الرابطة الشرقية الذي صرح هو الآخر بالقول: <<وادي ميزاب جريدة طيبة جداً وقد أخذنا عنها كثيراً من الحقائق>>[29].

أما محمد رشيد رضا فقد أبدى إعجابه بخطتها الإسلامية وقال فيها: <<جريدة وادي ميزاب جريدة دينية مخلصة طيبة>>[30].

ومن جهته أورد محب الدين الخطيب ما نصه: <<أبو اليقظان له علي فضل لابد من معاضدته، فماذا يقول السيد بورد(*)Bordes أيضاً ومن تشايعه في خطه في الكلمات الذهبية التي فاه بها أفذاذ الصحافة العربية في مصر في شأن وادي ميزاب ومديره>>[31].

ومن الملاحظ أن هذه الاعترافات من كبار رجال الصحافة تجاه وادي ميزاب وأبي اليقظان تعد أوسمة شرف للجريدة وأدلة صادقة على مكانتها بين الصحف العربية عامة والجزائر خاصة، وهي تزكية لمدى صدقها وقيمتها في نقل المعلومة للقراء.

11- تعطيلها:

تأثر أبو اليقظان تأثراً كبيراً بتعطيل جريدته وادي ميزاب عند العدد 119 في شهر جانفي 1929، وهو شيء كان منتظراً بالنظر إلى ما كان يحاك ضدها من مراقبة الإدارة الفرنسية أو من قبل المناوئين لها، وافتعال الدسائس والوشايات تجاهها، فكتب مقالاً شرح فيه ظروف وأسباب التعطيل، فاضحاً بذلك المؤامرات التي كانت تحاك ضد الجريدة ، ويبدو أن المقال يصب جام اتهامه على المعارضين من الجزائريين ويقصد بهم كتلة المحافظين المناهضة للحركة الإصلاحية التي افتعلت الوشاية لدى الولاية العامة، وقال عنهم أنهم استعملوا كل ما لديهم من وسائل ممقوتة مثل الكذب، وتشويه الحقائق، وجمع التوقيعات

ضد الجريدة التي وصلت إلى أربعة مئة إمضاء مطالبة بتوقيفها وتحريك القضاء ضدها، وضد صاحبها في المحاكم كما لجأوا إلى توريط المترجمين العسكريين في مكتب الحاكم العام العسكري بغرداية، واستشارة زعامات المبشرين ومنه أراد أعداء الجريدة اللعب على تيار المسيحية والزعامة العسكرية، وكل هذا بغرض تعكير الجو بينها وبين الإدارة الفرنسية الاستعمارية بغية إصدار قرار التعطيل، و يبدو أن الجريدة عطلت بفعل من كان يعاديها من الجزائريين أولاً ثم من الولاية العامة التي أصدرت قرار التعطيل دون ذكر سبب وجيه أو عدد معين يهين السلطة الفرنسية.

وعن هؤلاء قال أبو اليقظان: «فلمّا أتموا دورهم هذا قام أولئك الذوات بدورهم فشكلوا لهذا الغرض لجنة تركبت من بضع عشر ذاتاً من الرجال العسكريين والسياسيين ومديري المصالح، فبيتوا فيها للوادي ما بيتوا وكانت نتيجة ذلك صدور قرار من وزارة الداخلية مؤرخ في 18 جانفي 1929 يأمر بتعطيل وادي ميزاب وتحجير بيعها وطبعها وتوزيعها وذلك لشدة لهجتها، كما أمر بتعطيل كل ما سيصدر مما يشبهها في شدة اللهجة، سواء باسم أبي اليقظان أو غيره، سواء أطبع في تونس أو غيرها، وقد بلغني أعوان المحافظة بلاغ الإيقاف في الساعة الرابعة مساء يوم 09 فيفري 1929 وبموجبه ختمت أنفاس جريدتنا وادي ميزاب عن سن عامين وأربعة أشهر في 119 عدداً»[32].

جاء هذا القرار كون الجريدة أصبحت تمثل نقطة قلق للإدارة الفرنسية في الجزائر بسبب صراحتها وصدقها في معالجة المواضيع، لذلك خطط الاستعمار بغية خنق صوتها وصوت أي جريدة أخرى مشابهة لها، فشددت الرقابة عليها وكثرت التقارير حولها، واستجوب صاحبها لمرات عدة «وإذا كانت تلك أسباباً عامة في تعطيل الجريدة، فإن السبب الوحيد الذي نقدر أنه هو الدافع الحقيقي والأقوى لصدور قرار المنع هو تلك المقالات الحارة التي مست النفوذ الفرنسي»[33].

من أجل هذا صدر القرار السابق الذكر ومنعها من التوزيع عبر كامل التراب الوطني وعمم أيضاً على غرداية والقليعة (المنيعة حالياً) والجلفة الأغواط وشدد على ضرورة تنفيذه[34] ويبدو أن قرار توقيف جريدة وادي ميزاب قد رحبت به جهات كانت معادية لها ولأبي اليقظان،

وهم جماعة المحافظين المعادين للإصلاح والذين وجهوا رسالة شكر على تعطيل الجريدة إلى الوالي العام بورد Bordesمؤرخة بيوم 28 فيفري 1929.

يرجح أبو اليقظان أن سبب توقيف الجريدة يعود إلى العدد 97 منها والذي نشر فيه حادثة تمزيق جواز السفر من الضابط الفرنسي، إذ قال: <<حيث ضاق صدر الإدارة الاستعمارية ذرعاً ورأته مساً مباشراً بالشرف العسكري الفرنسي في الصميم، ورأته تطاولاً جريئاً من جريدة مسلمة عربية>>[35].

بعد الاطلاع على قرار الحجز يمكن أن نسجل بعض الملاحظات بعد صدوره منها ما يلي:

- لم يحدد القرار عنوان المقال الذي نشرته الجريدة وأدى إلى توقيفها.
- لم يحدد القرار المخالفة التي وقعت فيها الجريدة أو صاحبها.
- قرار المنع والتعطيل كان قراراً استباقياً أمام الشيخ أبي اليقظان ومنعه من إصدار أي جريدة أخرى.

يمكننا القول أن تعطيل جريدة وادي ميزاب كان بقرار تعسفي في حقها والسبب الوحيد في هذا هو جرأتها في طرح القضايا الوطنية ومعالجتها وهو ما أدى إلى تخوف السلطات الاستعمارية منها وصدق صاحبها حين كتب مقال "الظالم خوّاف".

12- أصداء تعطيلها:

ترتب عن قرار تعطيل جريدة وادي ميزاب هزة عنيفة سواء بداخل الجزائر أو خارجها، وعلى الخصوص سكان منطقة ميزاب بالجنوب الجزائري الذين اعتبروا الجريدة لسان حالهم، فأرسلت برقيات الاحتجاج إلى باريس والجزائر وإلى السيد بورد Bordesمنذ يوم 15 فيفري 1929، حينها قرر التوجه إلى غرداية قصد تهدئة الأوضاع[36] وهو يدرك تماماً ما لمنطقة ميزاب من نظم تحكمها من عزّابة وعشيرة وضوابط...الخ.و كانت بلدة القرارة السبّاقة بهذه الاحتجاجات وهو ما أسعد أبا اليقظان حين قال: <<إذ سبقت القرارة الجريئة إليهما ببرقية مباغتة إلى وزارة الداخلية والولاية العامة تشتمل على 800 كلمة وبإمضاء نحو 150 إمضاء>>[37].

كان أبو اليقظان يواجه بشكل يومي ودوري صعاب التعطيل والاستجوابات الفرنسية في إيمان تام بما يقوم به من عمل صحفي وبجرأة صحفية صريحة ومعهودة، فكان يحاور

مستجوبيه بكل ثقة وحجة وبرهان، ويطالب بإعادة تحرير صدور الجريدة، فقد جمعته نقاشات في دار العمالة أين رد على تعجب الوالي العام من كثرة برقيات الاحتجاج قائلاً: «ولماذا التعجب من هذا؟ أترى جسداً قطع لسانه لا يتحرك؟ إنكم قطعتم لسان الأمة بتعطيل جريدتها فبادرت الأمة فأسمعتكم صوتها»[38]كما واجه أبو اليقظان أمر إبعاده من الجزائر لإخماد صوته نهائيا، وفي هذا دليل على أنّه فعلاً أصبح مع جريدته وادي ميزاب مصدر قلق للإدارة الفرنسية التي اغتنمت فرصة التآمر الداخلي ضده بغية نفيه «هكذا بلغنا كأنما أصبح أبو اليقظان غولاً فاغراً فاه يهدد بلسانه وقلمه شمال إفريقيا كلها»[39].

من الصحف الفرنسية الصادرة آنذاك، والتي تطرقت إلى موضوع تعطيل وادي ميزاب جريدة دومان (Demain، غداً) في عددها الصادر يوم 1929/04/06 والتي وجهت مجموعة أسئلة إلى السيد بورد Bordesعن أسباب وقرار التعطيل،كما نجد جريدة الصحافة الحرة (Presse Libre) في عددها الصادر يوم 1929/03/14 والتي أعربت هي الأخرى عن امتعاضها من توقيف وادي ميزاب وتساءلت أيضاً عن الأسباب واستنكرت صمت الإدارة الفرنسية تجاه هذا القرار[40].

مما سبق نخلص إلى أن قرار تعطيل وادي ميزاب هزّ الشعب الجزائري والأوساط الصحفية على السواء بداخل الجزائر وخارجها وفي هذا قال محمد ناصر: «وما إن صدر قرار التعطيل حتى تهاطلت على وزارة الداخلية بباريس مئات برقيات الاحتجاج عبر فيها الشعب الجزائري عن سخطه وأساه ... ويبدو أن سيل البرقيات هزّ الدوائر المسؤولة في الجزائر مما اضطر معه الوالي العالم بوردBordes ليسافر إلى غرداية لتهدئة الخواطر الشعبية»[41].

ومن أكبر المواقف الداخلية التي استنكرت تعطيل الجريدة كان موقف الشيخ عبد الحميد بن باديس إذ قال: «... أمّا الرصيفة العزيزة فلها الشرف بتعطيلها، كما كان لها الشرف في رواجها ولقد فقدت الصحافة الجزائرية بتعطيلها عضواً عاملاً نافعاً، ومظهراً من مظاهر رقيها ونزاهتها، فأسفنا عليها مؤلم وشديد»[4342].

أما مراسلي الجريدة من داخل الوطن وخارجه فقد كتبوا رسائل إلى أبي اليقظان تعبر كلها عن مدى الامتعاض بعد تعطيلها، وتصب كل هذه المراسلات في خانة واحدة هي ذم الإدارة الفرنسية كما نلاحظ أن أسماء الشخصيات هي لمراسلين كانوا يعملون مع جريدة وادي ميزاب

وعلى علاقة مباشرة مع أبي اليقظان فقبل الموقف الشخصي المساند كان موقفهم هو التنديد بتعطيل جريدتهم، وهي في معظمها شخصيات معروفة مثل الشيخ أبو إسحاق أطفيش إبراهيم أو الشيخ الحاج عمر العنق وغيرهما ، أما تاريخ هذه المراسلات فقد تزامن مباشرة مع تطبيق قرار التعطيل مما يدل على الاستجابة المباشرة لنصرة ونجدة الجريدة، وهي المراسلات التي حيرت الإدارة الفرنسية من شدة كثرتها، وزيادة في المناصرة وهناك من بعث بأكثر من مراسلة.

الخاتمة :

تعد جريدة وادي ميزاب أولى تجربة صحفية مستقلة للشيخ أبي اليقظان وفق إخراج صحفي متميز أحيانا عن قريناتها في تلك الفترة ، حيث كانت هناك أسباب متعددة حتّمت على صاحبها إصدارها ولعلّ من أهمها التعبير عن مطامح ومطالب الجزائريين وذلك من خلال منهج صحفي خاص ، وقد أصدرها أبو اليقظان بعد عدة مشاورات مع عدة أطراف لضمان تحقيق أهدافها ومبادئها على الرغم من الظروف السياسية التي صدرت فيها ، مستعينة في ذلك بأقلام صحفية مشهورة وهي التي تمكنت من طرح كبرى القضايا الحساسة لذلك اعترضتها صعوبات جمّة عطّلت من مشوارها الصحفي وبالتالي كان مصيرها الحجز والتعطيل و المصادرة من قبل إدارة الاحتلال، وهذا ما ترك أصداء منقطعة النظير والتي في مجملها تندد بسياسة التعسف والظلم الاستعماري في المستعمرات ومحاولة كبحه لكل صوت ينادي بالحرية ، وعموما فإن جريدة وادي ميزاب قد مثّلت منبرا حرًا للجزائريين في إيصال مطالبهم الأهلية للإدارة الفرنسية .

الهوامش:

[1]- خط أبو اليقظان بيده صحيفة سنة 1913 تحمل عنوان قوت الأرواح.ينظر: محمد ناصر: أبو اليقظان وجهاد الكلمة، ط2،المؤسسة الوطنيّة للكتاب ، الجزائر ، 1983، ص14.

[2]- قال الزبير سيف الإسلام أنها كانت تصدر في شكل جرائد اليوم في حجم جريدة الشعب أو النصر (آنذاك) ينظر: تاريخ الصحافة في الجزائر، ج6،ط2،المؤسسة الوطنيّة للكتاب ، الجزائر، 1985، ص20.

[3]- أبو اليقظان: "افتتاحية العدد الأول"، وادي ميزاب، العدد1 ،01أكتوبر1926 ، ص1.

[4]- المصدر نفسه .

[5]- أبو اليقظان: "المرحلة الثالثة لوادي ميزاب"، ، العدد103، 05أكتوبر1928، ص1.

[6]- المصدر نفسه. وادي ميزاب

[7]- هو محمد بن صالح بن يحي الثميني (1897، 1970)، ولد ببني يزقن، وهو من أعمدة الإصلاح ورجالاته في وادي ميزاب، ترأس البعثة الميزابية إلى تونس وآزر الشيخ أبا اليقظان في عمله الصحفي.

[8]- هو من علماء القرارة المصلحين ومن مساعدي أبا اليقظان في عمله الصحفي، توفي سنة 1942. ينظر: معجم أعلام الإباضية، ج2، ص346.

[9]- إبراهيم أبو اليقظان: تاريخ صحف أبي اليقظان، تقديم وتعليق محمد صالح ناصر،دار هومة،الجزائر،2003 ص23. وقد كان من هؤلاء الذين تربطهم فكرة الإصلاح مع أبي اليقظان الشيخ بيوض والشيخ عدون والحاج بكير العنق، وكانوا قد وضعوا الأطر العامة للإصلاح منذ اجتماع 1925 بالقرارة.

[10]- المصدر نفسه، ص21.

[11]- ينظر: نص الوثيقة كاملة في : تاريخ صحف أبي اليقظان ، المصدر نفسه ، ص ص25-26.

[12]- إبراهيم أبو اليقظان: تاريخ صحف أبي اليقظان ، المصدر السابق ،ص25.

[13]- يقصد بها أطياف المجتمع الجزائري من عرب و أمازيغ ومذاهب دينية مثل المالكية الإباضية. ولمعرفة أكثر حول الإباضية يراجع على التوالي:

-Yacine Dadiaddoun: Relations entre Ibadites Et Malekites Au M'zab, Mimoire de DEA, instint National des langues et civilisation Orientales, 1989-1990.

وكذلك:

-Aicha Dadiaddoun: Sociologie et Histoire des Algerians Ibadites, Imprimaire El arabia, Ghardaia, 1977.

وأيضا: محمد ناصر: منهج الدعوة عند الإباضية، ط2، المطبعة العربية، غرداية، نشر جمعية التراث، غرداية ، 1997. وكذلك: محمد الشيخ بلحاج: مميزات الإباضية نشأة وتأصيلا، تفريعا وسلوكا، مطبعة البعث، قسنطينة، 1991. وكذلك: معمر علي حجي: الإباضية، دراسة مركزة في أصولهم وتاريخهم، المطبعة العربية، غرداية، 1985.

[14] - وادي ميزاب: العدد 01 السابق، ص1.

[15]- الزبير سيف الإسلام:تاريخ الصحافة في الجزائر ، المرجع السابق، ص23.

[16]- كان للنهضة التونسية مساهمات جمّة في الحركة الإصلاحية بميزاب. ينظر: قاسم الشيخ بالحاج:" آثار النهضة التونسية في الحركة الإصلاحية بوادي ميزاب" ، مجلةالحياة . وحول الأمير خالد كصحفي يراجع: زهير إحدادن: أعلام الصحافة الجزائرية، ج4، مؤسسة إحدادن للنشر والتوزيع، الجزائر، 2002، ص6.

[17]- ينظر ترجمته في: محمد قنانش ومحفوظ قداش: نجم شمال إفريقيا(1926-1937) ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2002، ص ص 50-52.

[*]-لعبد العزيز الثميني مؤلفات منها كتاب "النيل" الذي ألف حوله عبد الرحمان بكلي. للاطلاع عليه يراجع: عبد الرحمان بكلي: مقدمة على كتاب النيل للشيخ عبد العزيز الثميني، ط2، المطبعة العربية لدار الفكر الإسلامي، الجزائر، 1969.

(*)- مصطفى صادق الرافعي (توفي 1937) من أدباء مصر، اشتهر بمؤلفه " من وحي القلم".

(*)- أحمد محرّم (توفي سنة 1949) شاعر مصري من مناصري فكر الجامعة الإسلامية وحركة الإصلاح الاجتماعي. للاطلاع يراجع: محمد إبراهيم الجيوشي: شاعر العروبة والإسلام أحمد محرم، ط1، دار العروبة، 1961، ص2.

18- فيه أسماء أخرى بكتابات أقل وتحمل أسماءاً مستعارة.

19- للمزيد ينظر على التوالي: يوسف بن بكير: تاريخ بني ميزاب، المطبعة العربية، غرداية، 1992، ص176. وأيضاً: محمد الحسن فضلاء: من أعلام الإصلاح في الجزائر، ج1، مطبعة دار هومة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2000، ص88.

20- لمدينة القرارة تاريخ حافل منذ تأسيسها إلى غاية إنجابها زعامات ساهمت في بناء الحركة الإصلاحية والمشاركة في الثورة التحريرية. لكسب معلومات حولها يراجع:

MotyLinski: Guerrara Depuis Sa Fondation, Alger, 1885.

21- إبراهيم أبو اليقظان: تاريخ صحف أبي اليقظان، المصدر السابق، ص ص 28-29. ومن المراكز التي كان لها دوراً كبيراً في محاربة الأمية بميزاب معهد الحياة الذي كانت تدرس به العلوم الدينية وفق مناهج مضبوطة. ينظر:

Salah Ben Drissou: Institut Al Hayat (1925-1962), Mémoire de D.E.A, Paris, 1993-1994, P49.

وكذلك: قاسم الشيخ بالحاج: "معهد الحياة منارة إشعاع حضاري"، مجلة العصر، العدد17، 01 ماي 1998. وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، ص20. وأيضاً: صالح الخرفي: من أعماق الصحراء، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1991، ص26.

22- إبراهيم أبو اليقظان: تاريخ صحف أبي اليقظان، المصدر السابق، ص29.

23- المصدر نفسه.

24- محمد ناصر: الصحف العربية الجزائرية من 1847 إلى 1954، ط2، الجزائر، 2006، (فقرة تصدير الكتاب).

(*)- لمعرفة بعض المواقف الحرجة حول فصول جريدة وادي ميزاب لدى الإدارة الفرنسية ينظر: تاريخ صحف أبي اليقظان، المصدر السابق، ص ص 33-38.

25- المصدر نفسه، ص29.

26- يراجع العدد 79 من جريدة وادي ميزاب الصادر بتاريخ 20أفريل1928 في مقال جلسة المخذولين بتوقيع "أياس" وهو الاسم المستعار للشيخ إبراهيم بيوض.

27- أبو اليقظان: "وادي ميزاب في سنتها الثانية"،وادي ميزاب، العدد 52،07أكتوبر 1927 ، ص1.

28- أبو اليقظان: تاريخ صحف أبي اليقظان، المصدر السابق، ص98.

[29]- المصدر نفسه، ص99.

[30]- المصدر نفسه ، ص99.

[(*)]- بيار بورد Pierre Bordes(20 نوفمبر1927- 03أكتوبر 1930) من الحكام الفرنسيين الذين شددوا الرقابة على الصحف اليقظانية، زار غرداية ومناطق أخرى من الجنوب ، يبدي عكس ما يخفي تجاه السكان، وهو الذي صرح بعد جولته في غرداية على إثر تعطيل وادي ميزاب بقوله: " لا يلتف حول الجريدة إلا راعيان أو ثلاثة من قطاع الطرق لملئ جيوبهم" . وهي حماقة من الحماقات الأخرى التي تفوه بها من قبل. للمزيد ينظر: تاريخ صحف أبي اليقظان، المصدر نفسه، ص79.

[31]- المصدر نفسه، ص99.

[32]- إبراهيم أبو اليقظان: تاريخ صحف أبي اليقظان، المصدر السابق، ص ص41-42.

[33]- محمد ناصر: أبو اليقظان وجهاد الكلمة، المرجع السابق، ص190.

[34]- صدر قرار حجز وادي ميزاب في الجريدة الرسمية بتاريخ 15 جانفي 1929.

ينظر: république Française, Journal Officielle de l'Algérie, 15 janvier 1929, P54.

[35]- إبراهيم أبو اليقظان: تاريخ صحف أبي اليقظان، المصدر السابق، ص32.

[36]- ينظر خطابه كاملاً في: إبراهيم أبو اليقظان: تاريخ صحف أبي اليقظان المصدر نفسه، ص ص 43-44. ولمعرفة نظام العشيرة و العزابة و خصائص ميزاب يراجع على التوالي: بكير أعوشت: وادي ميزاب في ظل الحضارة الإسلامية، ديناً، تاريخاً، اجتماعاً، المطبعة العربية، غرداية، 1991وكذلك: محمد ناصر: البعد الروحي لنظام حلقة =العزابة، ط1، نشر جمعية التراث، غرداية، 2007وأيضا: صالح سماوي: العزابة ودورهم في المجتمع الإباضي بميزاب، ط1، المطبعة العربية، غرداية، نشر جمعية التراث، غرداية، 2007.

[37]- إبراهيم أبو اليقظان: تاريخ صحف أبي اليقظان، المصدر السابق، ص42.

[38]- إبراهيم أبو اليقظان: تاريخ صحف أبي اليقظان، المصدر السابق، ص45.

[39]- المصدر نفسه، ص59.

[40]- للاطلاع على المزيد من احتجاجات الصحافة تجاه تعطيل وادي ميزاب ينظر: المصدر نفسه، ص67 إلى ص78.

[41]- محمد ناصر: أبو اليقظان وجهاد الكلمة، المرجع السابق، ص195.

[42]- عبد الحميد بن باديس: "عن تعطيل جريدة وادي ميزاب"، مجلةالشهاب، ج1، م5، فيفري 1929، ص33.

الكاتب: د/ زهرة الثابت
كلية الآداب القيروان- تونس

عنوان المقال: إيديولوجيا التطرف الديني في المنطقة العربية: أسبابها، مظاهرها، وطرائق علاجها من خلال دراسة مقارنة بين تونس وليبيا.

البريد الالكتروني:thzohra@gmail.com

تاريخ الارسال: 2019/05/07 تاريخ القبول: 2019/06/18 تاريخ النشر: 2019/06/30

إيديولوجيا التطرف الديني في المنطقة العربية: أسبابها، مظاهرها، وطرائق علاجها من خلال دراسة مقارنة بين تونس وليبيا.

Ideology of religious extremism in the Arabic region : reasons, aspects and solutions through a comparative study between Tunisia and Libya.

الملخص:

لاشك أن التطرف هو من أعقد القضايا الراهنة التي يواجهها العالم بأسره والمنطقة العربية على وجه الدقة. ذلك أن هذه الظاهرة قد نخرت جسم البلدان العربية وتفاقمت حدتها بعد ثورات الربيع العربي حتى أضحى المرء غير آمن على روحه وممتلكاته وعرضه جراء التعصب الديني وجراء سوء الفهم للدين. ونروم من خلال هذه الورقة معالجة هذه الظاهرة في ليبيا وتونس من خلال دراسة مقارنة تهفو إلى الحفر في أسباب التطرف التي توزعت بين أسباب نفسية وأسباب اقتصادية وأسباب تربوية وأسباب عقدية وأخرى سياسية. كما تطمح هذه الدراسة أيضا إلى البحث في مظاهر التطرف التي تجلت في التعصب للرأي وتكفير الآخر واستعمال العنف. ولكن الوقوف عند هذه المظاهر استدعى منا أيضا اقتراح طرائق بديلة للتصدي لهذه الظاهرة الخطيرة.

The absract :

It's undefeatable that Extremism is one of the most complexed issues nowadays that the world and the Arabic region stumble upon. So this phenomenon ruined the Arabic countries and increased after the Arabic Springs' revolutions, till the one doesn't feel himself secured neither his possessions nor his honor because of

fanatism and the misunderstanding of the religion. And we aims through this paper to deal with this phenomenon in Libya and Tunisia through a comparative study that aims to find the reasons of extremism which are divided into psychological, economic, educational, religious and political reasons. And also, this study aims to search the signs of extremism that appeared in the fanatism,the atonement and violence.But facing those signs, demanded also from us to propose other solutions to overcome this dangerous phenomenon.

الكلمات المفاتيح: التطرف – ليبيا– تونس- التعصب - العنف – أسباب التطرف- مظاهر التطرف – طرائق مواجهة التطرف.

Key words: Extremism – Libya – Tunisia - fanatism – reasons of extremism – signs of extremism – solutions to overcome extremism.

مقدمة البحث

تعتبر الإيديولوجيا من أهم المفاهيم المسيطرة على الساحة الثقافية بشكل لافت للانتباه، وهي تحتل منزلة مهمة في حياة الإنسان لأنها الأفق الذهني الذي " يجد الفرد فيه كل العناصر التي يركب منها أفكاره في صور متنوعة، يوظف منها لأغراضه القليل أو الكثير، لكنه لا يستطيع القفز فوق حدودها. هي مرتعه الذهني والمنظار الذي يرى به ذاته ومجتمعه والكون كله"[1]. وجليّ أن الإيديولوجيا أضحت ظاهرة كلية تعلقت بمستويات الوجود الاجتماعي كافة حتى بتنا نتحدث اليوم عن الإيديولوجيا الاجتماعية والإيديولوجيا السياسية والإيديولوجيا الدينية خاصة، ذلك أن أواصر القربى بين الإيديولوجيا والدين وطيدة إذ هي أبدا تحاول استنطاق النص الديني التأسيسي لتفسره وتؤوله وتعيد إنتاجه، منصبة نفسها حارسة القول الإلهي الذي سيصبح مع الزمن قولها بعدما ادعت الإحاطة به وتفسيره تفسيرا قطعيا لا رجعة عنه فكانت بذلك نهجا في التطرف ونزوعا مفضوحا نحو التشدد.

والتطرف الديني من أهم الظواهر المجتمعية التي اجتاحت المنطقة العربية، بل من أكثرها ذيوعا وانتشارا خاصة بعد اندلاع ثورات الربيع العربي، إذ باتت خطرا يهدد الإنسانية في أمنها واستقرارها وخطرا يهدد الأنظمة الحاكمة والاستقرارين الإقليمي والدولي عموما، بسبب ما

تكبدته الدول من خسائر جسيمة في الأرواح والعمران والمكتسبات، حينما استحال التطرف إرهابا وسفكا للدماء وإزهاقا للأرواح وانتهاكا للأعراض باسم الدين.

وغدت بذلك المنطقة العربية جسما عليلا نخره التعصب والغلو في فهم الدين وادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة. وليس أدل على ذلك ممّا عانته ولا زالت تعانيه بعض الدول العربية كالعراق وسوريا ومصر وليبيا وتونس وإن بدرجات متفاوتة. فالتطرف على هذا النحو إذن معضلة أرقت الكثير من الحكومات في العالم العربي فضلا عن الغرب الأوروبي لأنها قضية يصعب توصيفها إذ هي القضية الراهنة الشائكة والحاضرة حضورا لافتا للانتباه إن في الدراسات الفكرية أو المنابر الإعلامية أو حديث الساسة. حتى ليمكن القول تجوّزا أنه لم تحظ ظاهرة اجتماعية معاصرة في حقول الدراسات الإنسانية بالاهتمام مثل ما حظيت به ظاهرة التطرف، إذ هي حاضرة حضورا متوهجا في العلوم الإنسانية كعلم الاجتماع وعلم النفس وهي حاضرة حضورا مميزا عند خبراء الأمن والاستخبارات.

وإن الناظر في الأوضاع العربية اليوم ليلحظ بيسر أن التطرف كان الداء العضال الذي فتك بأمن ليبيا وتونس، حتى استحال هذان البلدان في حالة وهن وضعف مستمرين جراء الأفكار المتشددة والتناحر القبلي، من أجل تأكيد الذات وفرض الحقيقة المتوهَّمة التي خلخلت الأمن الداخلي وأثارت أطماع الأجنبي.وهي حالة من التطرف الديني لها أسبابها ومظاهرها التي تختلف من بلد إلى آخر والتي من الضروري تقصيها والحفر فيه، بل إنه من الأهمية بمكان التفكير في حلول ناجعة لدرء هذا الخطر المحدق بهذين البلدين.

ونروم من خلالهذه الورقة العلمية الحفر في ظاهرة التطرف الديني في المنطقة العربية،وتحديدا في تونس وليبيا لهتك حجبه، سعيا منا إلى الكشف عن أسباب التطرففي هذين البلدين ورصد مظاهره، محاولين اقتراح بعض السبل الناجعة للتصدي لهذه الظاهرة الخطيرة التي تقض المضاجع وتؤرق النفوس، مطيتنا في ذلك المنهج المقارني على فيه من صعوبات.فما مفهوم الإيديولوجيا؟ما حدّ التطرف؟ وماهي أسبابه؟ وفيم تتجلى مظاهره؟ وكيف السبيل إلى درء خطره؟

❶-مدخل اصطلاحي

•في حدّالإيديولوجيا(تاريخية المفهوم)

يبدو أنه من غير اليسير الظفر بمفهوم جامع مانع لمصطلح الإيديولوجيا لأن هذا المفهوم غير قار، إذ هو قد انفتح مجاله المفاهيمي على مقاربات متباينة، لذلك لا بد من تتبع استعمالات هذا المصطلح عبر مختلف الآثار التي ارتسم فيها لأن هذا المفهوم تطوّر تطوّرا ملحوظا واتسعت دائرته بين مختلف الحقول المعرفية.

وقد دلّ مصطلح الإيديولوجيا على علم الأفكار واستعملت اللفظة لأول مرة سنة1796 م[2]، ويعتبر الفرنسي أنطوان دستوت دي تراسي(Antoine Destutt de Tracy) أول من أرسى دعائم هذا المصطلح في كتابه الشهير "عناصر الإيديولوجيا" (Eléments d'idéologie) وكان ذلك سنة1825م.وقد عنى بذلك "أن يكون المصطلح مقابلا للعلم الذي يدرس الأفكار دراسة علمية بحته، باتباع قوانين علمية مضبوطة تنطلق من الملاحظة والتجربة لتصل إلى نتيجة محددة"[3].ويذكر العروي أن برنامج علم الأفكار إنما بني على "سؤالين، الأول تقليدي: كيف نبني فكرا سليما؟ والثاني مستحدث: كيف تؤثر في ذهننا الأفكار المجهولة الأصل. يهدف الأول إلى إصلاح المنطق والثاني إلى تحرير المجتمع من سلطة الموروث الذي لا يعرف له أصل عقلي"[4].

وكان ظهور هذا المصطلح بمثابة إعلان قطيعة على الفكر التقليدي الذي تسيطر عليه الكنيسة التي كانت تستغل نفوذها في تقديم صورة وهمية عن الحقيقة، وصورة نمطية عن الفكر من أجل السيطرة على عقل الفرد والمجتمع. وقد انتشر هذا المفهوم أثناء الثورة الفرنسية انتشارا واسعا، لكنه لقي صدّا من قبل نابليون بونابرت الذي صار يطلق على دي تراسي وأتباعه لقب الإيديولوجيين إمعانا في تحقيرهم عندما اصطدمت مصالحه وأفكاره التوسيعية بجماعة الإيديولوجيين التي يقودها دي تراسي ورفاقه، والداعية إلى القيام بإصلاحات جذرية في المؤسسة الاجتماعية بدءا بالتغيير الشامل لقطاع المدارس في فرنسا وخاصة لدى طلبة المعهد القومي حيث برامج العلوم الأخلاقية والسياسية.

بل إن بونابرت قد شن حربا ضروسا على دي تراسي وأنصاره لأن أفكاره كانت تشكل خطرا على السلطة والمجتمع، فأمعن في تحقير هذه الجماعة والاستخفاف بها.وحاصر مشروعهم بأن أمر بإعادة تنظيم المعهد القومي الفرنسي سنة 1802 و1803م، حتى أضحت الإيديولوجيا "مجرد نظام من المعقولية، قليل التماسك، يحلل الأفكار من منطلقات واهية، ويعجز عن الإتيان بأفعال تصنع التاريخ، وكشف المشروع الإيديولوجي عن قصوره في استيعاب الواقع وفهمه والإسهام في بناء صرحه وتكوينه"[5].وبذلك انهارت الإيديولوجيا إذ طغت عليها المثالية

والميتافيزيقا، فكان لا بد من انتظار المرحلة الماركسية التي سترد الاعتبار إلى الإيديولوجيا حينما اعتبرت أنها "تشكل جزءا عضويا في كل وحدة مجتمعية"[6]. بل إن ماركس اعتبر أن الإيديولوجيا هي "البنية الكلية ذات الطابع الذهني، المتسمة بالمعقولية التي ترسم شاكلة الفكر – الوعي حسب تموضعه في المجموعة الاجتماعية، فالطبقات تخلقها المادة المتحكمة في رسم حدودها وشرعنة أفكارها"[7].

ثم تولّى المفكر الفرنسي لويس ألتوسيير(Louis Althusser) التوسع في المقاربة الماركسية فعدّ الإيديولوجيا "تمثيلا للعلاقة القائمة بين الأفراد وظروف وجودهم الحقيقية"[8]، وأنها تتعلق بعلاقة المعاناة التي تربط الناس بعالمهم، فهو القائل: "الناس لا يعبرون في الإيديولوجيا عن علاقاتهم مع ظروف عيشهم، بل عن الكيفية التي يعيشون بها مع تلك الظروف. الإيديولوجيا هي التعبير عن علاقة الناس بعالمهم أي بوحدة تلتحم فيها علاقاتهم الحقيقية بظروف عيشهم مع علاقاتهم الوهمية بتلك الظروف. ففي الإيديولوجيا توضع العلاقة الحقيقية داخل العلاقة الوهمية، تلك العلاقة التي تعبر عن إرادة أو أمل أكثر ممّا تصف واقعا معينا"[9]. كما كان لعلم الاجتماع أيضا إسهام بيّن في محاصرة مفهوم الإيديولوجيا ذلك أن كارل منهايم حاول أن يتجاوز الماركسية التي اعتبرت أن البلوريتاريا تملك بمفردها القدرة على الفعالية في فضح الإيديولوجيا، فقرر أحقية كل طبقة اجتماعية في رؤية الحقائق الإنسانية وأن "لكل وضع تاريخي حقيقته الخاصة، وأنه ليس ثمة طبقة اجتماعية واحدة تحتكر لنفسها المعنى الكلي للحقيقة الإنسانية"[10].

وبذلك فتحت هذه الرؤية المجال لكل الطبقات لاستعمال إيديولوجيتها. كما فتحت المجال أيضا لدراسة الإيديولوجيا في علاقة تقابليةباليوتوبيا(utopie). ففي مؤلفه (الإيديولوجيا واليوتوبيا) أقر كارل منهايم أن الإيديولوجيا في الميدان السياسي مرتبطة بمصالح "الفئات التي تتصارع لتصل إلى السلطة السياسية، حيث ترى ذاتها حقيقة مطلقة ومنافستها غلطا وتدليسا"[11]، لأنها أبدا تحاول أن تحافظ على مصالحها الاقتصادية خلافا لليوتوبيا التي هي ضرب من "التوجه الذي يتجاوز الواقع، ويعمل في الوقت نفسه على تقويض مساراته"[12]، كما أنها "نوع من التفكير يتمحور حول تمثل المستقبل واستحضاره بطريقة مستمرة"[13].

باختصار لقد تباينت المقاربات الغربية في محاولة محاصرة مفهوم الإيديولوجيا الذي بدا عصيّا عن التحديد لذلك تطرّق العرب إلى هذا المفهوم لتوضيحه فكتب نديم البيطار تأليفه

"الإيديولوجيا الانقلابية"[14] وألف عبد الله العروي تصنيفه "الإيديولوجيا العربية المعاصرة"[15]، ولكن دون جدوى لأن توضيح هذا المفهوم بدا أكثر استفحالا عند العرب إذ هو مفهوم " مشكل وغير بريء" على حدّ تعبير العروي الذي التجأ في الأخير إلى تمييز ثلاثة مواقف تناولت مفهوم الإيديولوجيا:

-"موقف يضع فكره خارج نطاق، المفهوم وهو موقف أولئك الذين يفهمون الإيديولوجيا في معنى العقيدة أو الفلسفة أو الضمير.

-موقف من يقبل المفهوم بكل مضمناته.

-موقف من يستعمله كأداة تحليلية مجردة عن أي اختبار فلسفي"[16].

فمختصر القول إذن الإيديولوجيا مصطلح إشكالييحمل نظرة الإنسان إلى الأشياء المحيطة به وتصوّره للعالم الذي يعيش فيه، ولكن المهمّ أن هذا المفهوم كان وثيق الصلة بالسياسة مثلما هو موصول بالدين. إذ يجمع علماء الاجتماع والأنتروبولوجيا على أن الدين "هو النظير الفعلي للإيديولوجيا على مستوى الناحية العملية"[17]، فكلاهما يستهدف تقييم الواقع اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وكلاهما يطمح إلى إعادة بناء المجتمع. بل إن "ظهور الإيديولوجيات ما كان ليحدث في ظل المجتمعات الزراعية السابقة على الثورة الصناعية، نظرا لأن الدين والتقاليد كانا يقومان بوظيفة مماثلة لما أصبحت الإيديولوجيا تقوم به فيما بعد"[18].

وتختلف الإيديولوجيا عن الدين في النقاط التالية[19]:

الدين	الإيديولوجيا
-يلامس الدين حياة الفرد الفعلية ويقدم له رؤية غيبية علوية مرتبطة بعلاقة الإنسان بالله والكون.	-تغيب هذه الوصفة ويهيمن على الإيديولوجيا الصراع الاجتماعي والطبقي في حقبة تاريخية معينة.
-قيم الدين مستمدة من نص علوي مقدس.	-قيم الإيديولوجيا مستمدة من التجربة والمبادئ المتصلة بالواقع وحركة التاريخ.

-معتنقو الدين ليسوا في حاجة إلى تبرير معتقدهم.	-معتنقو الإيديولوجيا يحتاجون إلى تبرير شرعية معتقدهم عن طريق الرجوع إلى الواقع الاجتماعي.

ورغم هذا الاختلاف فإن الرأي الذي نستقر عليه أن الإيديولوجيا تعمل على الهيمنة على الأفراد من أجل تثبيت قيمها، فيحتويهم وهم الحرية المطلقة في الحياة وفي اتخاذ القرارات وفي امتلاك الحقيقة المطلقة المزعومة،حتى يضحى هذا التحرك تطرّفا وتشددا ووعيا لا حدود له. بل إن هذا التطرف من أجل فرض الرأي والسيادة ليس إلا سلوكا إيديولوجيا.

•في حدّ التطرف:

يبدو أن مصطلح التطرف من أكثر الألفاظ تداولا بين الناس،تلوكه الألسنة في المنابر والخطابات وتصدح به الكتب، ولكنه في حقيقته كلمة غامضة مازالت تحتاج إلى التوضيح، وذلك لسببين: أولهما انعدام وجود هذه الكلمة في المعاجم العربية على الرغم من وجود الجذر (ط.ر.ف.)، وثانيهما التباس هذا المفهوم بمفاهيم مجاورة له من قبيل الغلو والتعصب والتنطع والتكفير والإرهاب. لذلك فإنه من الأهمية بمكان أن نقف عند حدود هذا المصطلح عسى أن نرفع الغموض الحاصل في الحقل الدلالي لمفهوم التطرف وما تناسل حوله من مصطلحات تتقارب من حيث الدلالة أو تبعد.

فالتطرف في (لسان العرب) مصدر من (طرَف) بمعنى "لحظ وقيل حرّك شفره ونظر"، و"طرف كل شيء منتهاه" و"رجل طِرف ومتطرف: لا يثبت على أمر"[20]، أمّا في (معجم مقاييس اللغة) فالطرف "يدور حول معنيين اثنين: "الأول يدل على حدّ الشيء وحرفه، والثاني يدل على حركة بعض الأعضاء"[21]. وجاء في (المعجم الوسيط) "تطرف: أتى الطرف، ويقال تطرفت الشمس دنت إلى الغروب، وتطرف في كذا: جاوز حدّ الاعتدال ولم يتوسط"[22].

ويستشف من هذا أن التطرف في مظانه المعجمية العربية هو الوقوف في الطرف، وهو المغالاة والبعد عن الجادة والوسط، وإذن فهو خلاف التوسط. أمّا في المعاجم الأجنبية فيذكر ألبير بروتون(Albert Breton)أن القواميس الفرنسية والألمانية والإيطالية تعرف التطرف بأنه الإفراط، على حين تعرفه القواميس الإنجليزية بأنه عنف الوسائل المتبناة"[23].

أمّا اصطلاحا فيبدو التطرف ملتبسا لأنه وثيق الصلة بمفاهيم مجاورة كالغلو وهو "التجاوز لقدر ما يجب، والغلو في الدين التشدد فيه ومجاوزة الحدّ"[24]، وكالتنطع وهو التعمق في الكلام والتشدق فيه،فالمتنطّعون "هم المتعمّقون المغالون في الكلام، الذين يتكلّمون بأقصى حلوقهم تكبّرا"[25]، والتطرف أيضا موصول بمفهوم التعصّب وهو "المحاماة والمدافعة"[26] وهو أيضا "من العصبية والعصبية أن يدعو الرجلَ إلى نصرة عصبته والتألب معهم على من يناوئهم ظالمين كانوا أو مظلومين"[27] والتعصب أيضا الاجتماع فيقال "تعصّبوا عليهم إذا تجمّعوا فإذا تجمعوا على فريق آخر قيل تعصّبوا"[28]. وهو اصطلاحا "غلوّ في التعلق بشخص أو فكرة أو مبدإ أو عقيدة بحيث لا يدع مكانا للتسامح وقد يؤدي إلى العنف والاستماتة"[29].وعليه فالتعصب ضرب من التصلب الفكري وهو "تشكيل رأي دون أخذ وقت كاف أو عناية للحكم عليه بإنصاف، وقد يكون هذا الرأي إيجابيا أو سلبيا، ويتم اعتناقه دون اعتبار للدلائل المتاحة"[30]. وقد يتصل التطرف أيضا بالإرهاب وهو مصدر من أرهب "فلانا أي خوّفه وفزعه"[31]، وهومفهوم إشكالي إذ تعددت التعريفات لأنه مفهوم توصيفي وذهب البعض إلى تعريفه بكونه "الاستخدام المتعمد للعنف أو التهديد المتعمد بالعنف لبث مشاعر الخوف، بهدف إجبار أو ترويع الحكومات أو المجتمعات"[32].

صفوة القول إذن إن التطرف مفهوم تيّاه صلف، لا يمكن محاصرته لالتباسه بمفاهيم مجاورة كالغلو والتنطع والتعصب والإرهاب. ثم إنه توصيف يخضع للحكم الذاتي فما قد يعتبره مجتمع ما تطرفا قد لا يعدّه مجتمع آخر كذلك. والأهم من ذلك أن هذا المفهوم اتصل بالدين، ولكننا نعدم وجوده في النصوص الدينية التأسيسية عهدا قديما وعهدا جديدا وقرآنا كريما. ورغم ذلك يظل التطرف لا دين له ولا هوية، عرفته كل أغلب الحضارات والشعوب على مرّ التاريخ، وأذكته طريقة فهم الدين والتدين، حتّى أضحى ظاهرة خطيرة تهدّد أمن الشعوب واستقرارها وخاصة ليبيا وتونس. إذ يبدو أنّ لهذه الظاهرة أسبابها العميقة التي من الضروري الحفر فيها لأننا "إذا استطعنا فهم أسباب التطرف ربما استطعنا أن نكون أكثر فاعلية في مواجهة التطرف" على حد تعبير برجر(Birger). فماهي دواعي التطرف؟

❷-أسباب التطرف

لا شك أن التطرف لا ينفرد به شعب دون سواه ولا طائفة دون غيرها، إذ عرفته كل الشعوب وكل الملل والنحل على اختلاف مشاربها، حتى أضحى معضلة أرّقت الكثير من الحكومات في الدول

العربية لاسيّما منها تونس وليبيا. فالمتدبر في أوضاع هذين البلدين يلحظ دون كبير عناء أن هذا الداء قد نخر جسميهما، وهو لعمري من أخطر الأمراض وأشدها فتكا لأنه ينبئ بتحوّل في الهوية من "هوية مبدعة تبحث عن سبل الحياة إلى هوية قاتلة تجلب الدمار والخراب"[33]. بل هو معضلة تشي بوجود خلل في البناء الثقافي للمجتمع وفي القيم والمبادئ التي تحكم الإنسانية. وهو خلل يمكن أن نرجعه إلى أسباب نفسية وأسباب اقتصادية وأسباب تربوية كما يمكن أن نرده أيضا إلى عوامل عقدية دينية وأخرى سياسية.

♦2-1-الأسباب النفسية والاجتماعية

•فقدان الإحاطة الأسرية: تلعب الأسرة دورا مهمّا في حياة الإنسان، إذ هي الفضاء الأول الذي ينشأ فيه المرء نشأة سليمة متوازنة في كنف الحب والمودة والعطف، إذا كانت الأسرة قادرة على حسن الإحاطة بالأبناء، أمّا إذا فشلت في إشباع الحاجات النفسية للأبناء فإنّ الانحراف والتطرف سيكون ملاذهم لا شك. والملاحظ أن تطرف الأبناء سواء في الأسرة التونسية أو الأسرة الليبية إنّما مرده ما تعانيه هذه الخلية من مشاكل وتفكك ناجم عن سوء معاملة الآباء للابن، إما باضطهاده نفسيا وذلك بنبذه نبذا صريحا أو خفيا بالقول أو بالفعل كالسخرية منه وتحقيره وتجاهله وإيثار إخوته عليه وطرده من البيت أحيانا، فتكون "النتيجة المحتومة لهذه المعاملة من والديه فقدان الشعور بالأمن وروح العدوان والرغبة في الانتقام"[34]، ولا انتقام إلا بهجر الأسرة بحثا عن فضاء آخر بديل يحويه، فتكون الجماعات المتطرفة خير حضن يأويه.

حضن يأويه. وقد يكون الاضطهاد بدنيا حين يعمد الآباء إلى العنف الجسدي، فيمارسون العقاب البدني على أبنائهم بقسوة إمّا بالضرب أو التعنيف الشديد وإلحاق الأذى بأجسادهم بغية ترهيبهم وتقييد حريتهم، لأن الآباء يتوهمون أن ملكية القوة قد تكون خير بديل في ظل انعدام الطرائق الفعالة للتربية. وينجم عن ذلك التطرف تمرد الأبناء على هذه السلطة الرمز ومخالفتهم للحدود التي رسمها الآباء رغبة في الانعتاق والتنفيس عن المكبوت بين جوانحهم.

وقد يكون تطرف الأبناء سببه أيضا عدم تكيف الأبناء مع التفكك الحاصل داخل الأسرة جرّاء كثرة الخلافات بين الأزواج وارتفاع نسب الطلاق التي لها تأثير بالغ على نفسية الشاب "حيث اتضح أن المراهقين الذين يعانون من مشكلة سوء التكيف الشخصي ينحدرون من أسر تعرضت للتفكك نتيجة الطلاق"[35]، ممّا يورث الأبناء الشعور بالوحدة النفسية والاكتئاب

بسبب انعدام السند المعنوي، فيدفعهم ذلك إلى عدم الرضا على النفس وعدم احترام الوالدين أو ربما هجرهما ليكون السلوك المتطرف ملاذهما.

•نبذ المجتمع للفرد: قد يضيق الشاب ذرعا بوضعه الأسري المتصدّع، فيلوذ بالفرار إلى الشارع متوهّما أن المجتمع قد يكون الحضن الدافئ الذي إليه يهرع، لكنه عبثا يحاول إذ سرعان ما يصده المجتمع بقسوة. ونلحظ ذلك خاصة في الأوساط المدرسية ذلك أن الحدث قد ترفضه المدرسة وقد يرفضه الرفاق إمّا بالسخرية منه أو تحقيره أو بقطع التواصل معه، فيعيش المراهق جراء تصرفات الأقران في عزلة قد تعمق بداخله مشاعر التوتر والقلق والشعور بالحرمان ويعتمل بداخله صراع حاد في سبيل تحقيق رغباته المكبوتة، وهو صراع قد يقوده بالتدرج إلى الانزواء والتطفل على الجانحين مثله بل على الانحراف والانتماء إلى العصابات المتطرفة التي قد تشبع نهمه العاطفي الذي فقده داخل الأسرة.

•تنامي العصبية القبلية والعشائرية داخل الأسرة: قد لا تبدو هذه الظاهرة بيّنة في المجتمع التونسي، لكنها الظاهرة البارزة للعيان وبشكل لافت للانتباه في المجتمع الليبي. ذلك أن هذا المجتمع نشأ على حب القبيلة التي تمثل "شكلا من أشكال المجتمع، يتكون عندما يتحد ويتضامن رجال ونساء يعتبرون أنفسهم أقرباء على أساس حقيقي أو افتراضي عبر التناسل والمصاهرة، من أجل السيطرة على مجال ترابي محدد، وتملك موارده التي يستغلونها بصفة مشتركة أو خاصة مع الاستعداد للدفاع عنها بالسلاح. والقبيلة تحمل دائما اسما خاصا تعرف به"[36]. وعليه إذن فالقبيلة شكلت جزءا لا يتجزأ من المشهد الاجتماعي والسياسي في ليبيا لأنها كانت تمثل إحدى دعائم النظام السياسي في عهد القذافي مثلما كان الأمر في ليبيا زمن حكم الملك إدريس (1951-1969) وخلال حكم أسلافه في الحقبتين العثمانية والاستعمارية[37].

ويبدو أن النعرة القبلية قد احتدت جذوتها خصوصا بعد ثورة الربيع العربي، ذلك أن الليبي رأى في القبيلة موطنه الذي يجب الذود عنه والتغني بانتصاراته ومآثره، بل لا هوية في نظره إلا في أسرته وأبناء عمومته وعشيرته، ولهذا فإن مشاعره تجاه قبيلته تكون من القوة بحيث تصل إلى حدّ العنف، وقد دفعت هذه المشاعر الشباب الليبي إلى حب قبيلة وكره ما سواها.

وقد يتحوّل تعلق الفرد بقبيلته إلى شعور بالتعالي والفوقية وازدراء الآخرين حتى استحالت تلك العصبية حالة مرضية استغل فيها الدين وحرف وشوه بغرض نصرة العرق أو القومية، وليس أدل على ذلك ممّا وقع من هجوم على بني وليد ونهب وحرق للممتلكات العامة وما وقع في منطقة

سهل الجفارة وما حصل أيضا في ودرنة حيث أعلن عن قيام إمارة إسلامية[38].بل إنّ هذا التطرف الديني سمح لبعض التنظيمات الإرهابية بالتسلل إلى أرض ليبيا حيث انتصبت "داعش" فزادت "من وتيرة ارتكاب بعض الجرائم الإنسانية في الإبادة الجماعية واحتلال جزء من الأراضي الليبية"[39].

♦ **2-2-الأسباب الاقتصادية**

•الفقر والخصاصة: يلحظ المتتبع للأوضاع المجتمعية في تونس وليبيا أن الفقر هو من أهمّ التحديات التي تواجهها الأسرة، ذلك أنّ الخصاصة التي اجتاحت بعض المناطق المهمّشة في جنوب البلاد التونسية ووسطها وبعض المناطق النائية في ليبيا قد شكّلت خطرا يهدد أمن الأسر واستقرار المجتمع. فتدهور الأوضاع المعيشية قد دفع بالشباب إلى التسوّل والتشرد، وأمام الإحساس بالضياع وفقدان الأمل في الحياة وانسداد الأفق، اضطر هؤلاء الشباب إلى الانعزال والتمرد وتبني أفكار هدامة تعكس نقمة على الوضع السائد، بل ربّما التجأت هذه الزمرة من الشباب إلى فئات متطرفة قد تستقطبهم من أجل تجنيدهم وتوجيههم نحو الفكر المتطرف العنيف.

•البطالة والفراغ: تعتبر البطالة من أهم المشاكل التي تعاني منها كثير من دول العالم الثالث، وهي من أبرز التحديات التي تواجهها تونس وليبيا، إذ هي المشكلة التي تهدد استقرار هذين البلدين بامتياز. ويبدو أن نسبة البطالة فيهما صارت في تزايد خصوصا بعد اندلاع ثورات الربيع العربي. بل هي ظاهرة أسبابها واحدة في كلا البلدين، فمن البين أن هذه المشكلة مردها فشل البرامج التنموية في العناية بالجانب الاجتماعي وتراجع القوانين المحفزة على الاستثمار وقصور الدولة عن إيجاد فرص عمل للشباب، إضافة إلى استغناء الدولة عن خدمات العاملين في ظل برامج الخصخصة التي تستجيب لمتطلبات صندوق النقد الدولي.

ولكنّ البطالة تبدو مشكلة خطيرة لأنها تعمق الشعور بالفراغ لدى الشباب والضغط الذي إن استمر سيولد لديهم حالة من التوتر والضيق والانفعال والقلق وعدم الشعور بالأمان. وهذا ما سيقودهم إلى حالة من عدم التوافق الاجتماعي، ينجم عنها اضطراب في العلاقة بين الفرد والمجتمع. إذ يتملك الشباب شعور بالرفض والعداوة للأنظمة القائمة، فيعلنون تمردهم عليها وعدم الامتثال لها، وينتابهم شعور بالاكتئاب وبالرغبة في الانعزال والانكفاء على الذات. وذاك

ما يؤدي إلى ارتكاب الجرائم والتطرف وذلك بالانحراف نحو الجماعات الإرهابية التي تعمق الشعور باليأس عند الشباب، وتدفعهم إلى أعمال بطولية واستشهادية خدمة لله والدين.
فيندفع الشباب اليائس إلى أيدى هذه الجماعات التي تغدق عليهم الأموال، وتقنعهم بالجنة الموعودة وحوريها، وأن الاستشهاد جهاد في سبيل الله، لذلك لا يجد الشباب غضاضة في القتل والتخريب ما دام ذلك سيسدّ حاجتهم. ثم إنه "تحت وطأة البطالة ينهار البناء القيمي للمجتمع، وتتفكك الإنجازات الأمنية وتتحوّل أعداد غفيرة إلى الرغبة في التدمير، وتكثر المخاطر والاعتداءات على الممتلكات"[40]، بل إنّ بعض الشباب يندفع متهوّرا إلى الانضمام إلى تنظيمات إرهابية مثل "بوكو حرام" و"داعش" و"القاعدة" وغيرها، وهي جماعات تحاول أن تستقطب الشباب إليها موهمة إيّاهم بحقّهم في العمل وحقّهم في توزيع عادل للثروات.

♦ 2-3-الأسباب التربوية:

ويمكن أن نقتصر فيها على سبب وحيد هو ضعف المستوى التعليمي، ذلك أن المتدبر في الواقع التعليمي بالمؤسسات التربوية والتعليمية في ليبيا وتونس يلحظ أنه واقع متردّ، لأن أساليب التعليم فيه مازالت مغرقة في النبش في الماضي، ومازال أسلوب الحفظ الثقيل الذي كبّل العقل البشري فحال دون إبداعه، جاثما بثقله على الطرائق التعليمية. إضافة إلى أن المؤسسة التعليمية أضحت في تراجع إذ ما عادت فضاء يحمي التلميذ أو الطالب من التطرف، وذلك لتهاون المربّين عن دورهم في تحصين الناشئة من الفكر المتشدد. إذ سرعان ما تكون هذه النخبة لقمة سائغة في أفواه الجماعات الإرهابية، التي تسعى إلى احتضانها وبرمجتها لتحقيق أهدافها الدنيئة باسم الدين.

♦ 2-4- الأسباب العقدية:

وهي أسباب يمكن حصرها في النقاط التالية:

سوء فهم النص الديني التأسيسي: فمن الواضح أن فهم نص القرآن وتأويله هو من أكبر المعضلات الفكرية التي واجهت العقل العربي والإسلامي عموما لأن "الخطاب القرآني كلام تتسع معانيه، وتتعدد وجوه دلالاته، ولا يمكن لأحد أن يقبض عليه أو يفوز بحقيقته"[41]. إنه نص الاختلاف والمغايرة بامتياز لذلك كثر الجدال حوله، وتعددت المواقف إزاءه "فتمّ استقطاب عناصر ارتضتها الجماعة المفسرة في مقابل إقصاء مالم يكن متناسبا مع الرؤى المجتمعية

والسياسية والعقدية، أي مع اختيارات أمست في دائرة ما يسمّى بالتأويل الفاسد وغير الصحيح"[42].

ويبدو أن مأزق تأويل هذا النص التأسيسي ازداد حدّة منذ اندلاع ثورات الربيع العربي، ذلك أن هذا النص أصبح في كل من تونس وليبيا مطية فئة ادعت لنفسها امتلاك الحقيقة المطلقة، فانبرت تؤول آي القرآن بحسب أهوائها وأقصت الآخر المغاير لها وعمّقت هوّة الاختلاف. بل إنها أغرت عددا غفيرا من الشباب إلى اتباع نهجها، فكان ذلك مدعاة إلى التطرف والمجادلة والمنازعة التي "تحمل على التعصب والتحزّب وتورث العداوة والبغضاء"[43]. وانبرى هؤلاء الشباب يخوضون في آيات الجهاد[44]ويتكأون عليها كالتنظيمات الإرهابية لتبرير أفعال القتل وسفك الدماء وإزهاق الأرواح، فتحوّل الجهاد عندهم من صدّ للعدوان وحرص على تأمين المجتمع إلى شهوة نفسية للقتل والتسلط وتوهم الزعامة.

الجهل بالدين:يبدو أن أكبر معضلة يواجهها الشباب الليبي والشباب التونسي هي فهم الدين. إذ من الواضح أن الأزمة إنّما تكمن في الجهل بجوهر الإسلام قيما وسلوكا وفي "سوء فهم تعاليم الدين والتطرف في تطبيقها والتشدّد في ممارستها"[45]. بل إنّ المشكل الأكبر إنّما يتصل بسوء التفرقة بين الدين بوصفه وحيا وكلاما إلهيا، والمعرفة الدينية المتعلقة بقراءة النص الديني التأسيسي وكنه معانيه. إذ نص الوحي الإسلامي إنّما هو نص صامت لا يبين عن معانيه إلا إذا استنطقناه بأدواتنا المعرفية النسبية. ولا يمكن بأيّ حال التسوية بين نص مقدس متعال وبين قارئ مرتهن للنسبية. فأزمة المتطرّف إنّما تتمثل في رفضه التعامل مع هذا النص المقدس بطرائق حديثة تتعقل النص، فتحفر في خفاياه مستجيبة بذلك لمتطلبات العصر.

لذلك ينبرى المتطرّف قارئا لنص القرآن الكريم قراءة انتقائية، تتماشى وأهواءه الذاتية وأفق تفكيره الضيق، فيتخير من آياته ما تعلق مضمونها بالجهاد مثلا، من ذلك الآية التسعين بعد المائتين من سورة البقرة والتي جاء فيها قوله:" وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ، وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ"[46]، ويحاول المتطرف أن يقنع نفسه بأن القتل والجهاد في سبيل الله واجب يفرضه الدين. وقد يتعلق المتطرف بالحديث النبوي كالحديث الذي رواه أبو هريرة نقلا عن الرسول صلى الله عليه وسلم ونصّه الآتي:" أمرت أن أقاتل الناس حتّى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني نفسه وماله إلا بحقه وحسابه على الله". فيتخذ المتطرف

هذا الحديث ليشرع لنفسه قتل الكافر من أجل إدخاله في الدين أو إكراهه على اعتناق الدين ولو بقتله.

توهّم الزعامة: تدفع نزعة التشدد المتطرف إلى نبذ الآخر واستبعاده لأنه يتوهم امتلاك الحقيقة المطلقة، فينصّب نفسه زعيما عليها ولسان حالها، لأن الحقيقة إنما هي ممارسة للذات وهي "انخراط في العالم، وانفتاح على الكون، ونسج علاقة بالوجود يحقق من خلالها الإنسان ذاته بأنماط وإيقاعات مختلفة"[47].

وتوهّم الزعامة واحتكار قول الحقيقة يذكيه تأثر المتطرف بالعناصر القيادية للفكر المتشدّد، ذلك أن المتطرّف ينحرف عن معايير العدالة والوسطية في فهم الدين، فيظل أسير وسواس الفرقة الناجية ووسواس "الصراطات المستقيمة"[48] المتعددة على حدّ تعبير سروش، هذه الصراطات التي تحتكر كل واحدة منها قول الحقيقة وفهم الإسلام فهما صحيحا. لذلك تتعطل فعالية العقل عند المتطرف إذ الأمر في منطق المتعصب منته، وهو قد حسم في أجوبته حسما قاطعا. بل إنّ المتطرّف يمسي متبعا ملة هذه القيادات، منبهرا بفكرها، مواليا لتفاسيرها للقرآن. باختصار إنه صورة "للمسلم المقلوب الذي يعاني من الولاء لتفسير القرآن لا لنص القرآن، مناصرا المذهب المالكي والشافعي ..ويتناسى الإشكاليات التي تحاصره اليوم"[49] على حدّ تعبير عز الدين عناية.

التأثر بالرموز الدينية والشخصيات التراثية: قد يدفع الغلو المتطرف إلى الانقياد وراء بعض الشخصيات الدينية، فتلفيه متلهفا على الاطلاع على كتابات بعض القيادات الدينية متخذا من نصوصها سراجا به يستنير، ومن قياداتها أسوة بها يقتدي. فترتقي أسماء أبي الأعلى المودودي وحسن البنا والخميني وغيرهم كثير إلى مصاف الشخصيات الصنمية المقدسة، بل إن نصوصها في نظر المتطرف تكاد تناهز نص القرآن الكريم قداسة ورفعة، حتى أنها لا تحتمل الخطأ ولا تقبل المناقشة. ولا شكّ أنّ المتطرّف لا يقتدي بهذه الرموز الدينية إلّا وهو واقع تحت تأثير الجماعات المتطرفة التي إليها ينضوي والتي "تعطي كلام البشر ضربا من القداسة، قد يصل لدى بعض عناصرها إلى مساواة قدسية لكلام الخالق، كوسيلة للسيطرة على عقول(الشباب) والتسليم المطلق برأي مرشدهم. فكلام علماء العقيدة أو حتى علم الكلام وبعض المحسوبين على الدعوة من بين المتخصصين أو كلام بعض كتاب التاريخ والسير يرقى عند بعض أصحاب

الفكر المتطرف إلى درجة النص القرآني"[50]. لذلك سرعان ما يقع الشاب المتطرف فريسة لهذه الجماعات التي يعتقد في فكرها فتستحيل أشبه بالأصنام الوثنية التي يتعبدها.

♦ 2-5- الأسباب السياسية:

وتتجلى خاصة في غياب الديموقراطية واحتكار نخبة السلطة، لذلك فإن أزمة مشاركة الشباب في الحياة السياسية سواء في تونس أو ليبيا مازالت قائمة. فالنخب السياسية لا تتيح الفرص الحقيقية لإشراك الشباب في الحياة السياسية أو إدلائهم بأصواتهم في الانتخابات ظنّا منهم أن هذه الأصوات لا تؤثر ولا قيمة لها في توجيه مسار العمل السياسي في البلاد. ولاشكّ أن إقصاء الشباب عن العملية السياسية وإبعادهم عن المشهد السياسي، سيولد في أنفسهم السلبية والشعور بالعجز والإحباط وربّما كراهية جهاز السلطة والنفور منه، والانحراف نحو الجماعات الإرهابية التي ستستغل وضعهم بأن تستقطبهم لتوهمهم أن السلطة طاغوت، وان لا حلّ إلّا في تأسيس إمارة إسلامية تضمن لهم حقوقهم.

❸ مظاهر التطرف

وهي عديدة نجملها في العناصر التالية:

-التعصب للرأي: يعتبر التعصب للرأي أهمّ سمة مميزة لشخصية المتطرّف. والتعصّب في أصل معناه هو "الانحياز التحزّبي إلى شيء من الأشياء فكرة أو مبدأ أو معتقد أو شخص إمّا مع أو ضدّ، والتعصّب للشيء هو مساندته ومؤازرته والدفاع عنه، والتعصب ضد الشيء هو مقاومته"[51]. ونروم بالتعصب ههنا "اعتناق الفرد لرأي من الآراء وتمسكه به ودفاعه عنه، ودعوته إليه بحماسة عمياء تصل به إلى حدّ فرضه قسرا ومنع ما يخالفه قهرا"[52]. ذلك أن المتطرّف يرى في نفسه مالكا للحقيقة وهو خارج النقد بل هو في مرحلة الاصطفاء والعصمة لذلك يمعن في التشبث برأيه وفرضه على الآخرين إمّا اعتناقا أو اقتناعا. وهو يرفض مناقشة رأيه لأنّ قناعته "راسخة صلبة جامدة لا تقيّدها المناقشة إلّا من حيث هي مناسبة لطرحها كحقيقة ثابتة"[53].

ففكر المتطرف فكر منغلق لا يسمح بتقبل الرأي المخالف، وهو يدّعي المثالية التي تحمل أدران النرجسية الموهمة إيّاه "بأنه الوحيد الذي يكون دائما على حق والإيمان بالقدرة الكلية لفكرته، فبفضلها سيتوصل إلى تغيير العالم سحريا وإلى اجتلاب الفردوس، وأخيرا نجد لدية فكرة إسقاطية تريحه من كل شبهات الضعف والقصور البشري"[54]. بل إنّ هذه النرجسية قد تدفع

المتطرف إلى تأكيد هذا الشعور بالانتماء إلى جماعة معينة يعتز بها ويعتبرها خير ظهير له فيتملّكه "حماس ترجسي وتمجيد لفكرة الانتماء إلى هذه الجماعة ممن اصطفاهم الأزل أو التاريخ"[55].

-تكفير الآخر: قد يدفع الانغلاق الفكري المتطرف إلى نبذ الآخر، ظنّا منه أن له كل القوة والسلطان وكل أشكال التفوق على الآخرين، فيقصي الآخر و"يقذف به إلى دائرة المغايرة المطلقة، ويؤكد بالتالي على اختلافه الوحشي عنه والاختلاف الوحشي تنافر وتنابذ، وتنازع وتقاتل"[56].ويكتسي سلوك المتطرف طابعا من الغلظة والخشونة تدفعه إلى تكفير الآخر ووصمه بأبشع النعوت على اعتبار أنه رمز للضلال والجهل واتباع الهوى فيستوي التطرف "نوعا من الهدم السلبي، وهو الهدم الذي ينبني على الانقضاض على الآخر، لا لشيء إلا لأنه آخر دون إقامة أطر حضارية تواصلية معه، وهذا يفسر رغبة المتطرف في تسفيه الآخر، وربّما إزهاق روحه دون أن يشعر بأي ألم من ضمير أو إنسانية"[57].

-استعمال العنف: يعتبر العنف رافدا مهما من روافد التطرف. إذ يلجأ المتطرف إلى العنف لتعزيز خطابه الفكري[58]، وبدافع نرجسيته العمياء، فهو لا يؤمن بتعدد الآراء، ويرفض التحاور مع الآخر والتعايش معه لأن "عقله المغلق يمنعه من التواصل مع الآخر أو التحاور معه .. فهو يتنفس كرها على الآخر وحقدا عليه، ومن ثم فهو لا يستطيع بحال الخروج من هذا الجو الفكري المقيت، ومن ثم فهو لا يتصوّر نفسه بعيدا عنه أو يعيش بمنأى عنه"[59]. بل إنه لا يبطن أدنى استعداد لتغيير أفكاره التي قد تتحول إلى سلوك هدّام، حين يلتجئ المتطرّف إلى العنف، لأنه لغة التخاطب الممكنة في نظره، لمّا عجز عن إقناع الآخر، وفشل في إثبات قناعاته الشخصية، وفي الاعتراف به كيانا وقيمة.

وعليه إذن فالعنف إكراه غير قانوني، ووسيلة من وسائل الضغط على إرادة الأخر لأنه مختلف و"كل اختلاف حسب وجهة نظر المتعصب، يضع الآخر في خانة الارتياب، وسيكون غريبا وكل غريب أجنبي، وبالتالي فهو مريب، بمعنى هو غير ما يكون عليه المتطرف"[60]. لذلك تعمد هذه الشخصية إلى إلحاق الأذى بالآخر بدنيا أو ماديا، وقد ينقلب هذا العنف إلى إرهاب إذا ما فقدت شخصية المتطرّف توازنها وهويّتها، فتلقفتها يد الإرهاب لتغذي فيها العنف وتروي غلتها إليه.

4 طرائق التصدّي للتطرف

لقد اتضح لنا ونحن نحفر في ظاهرة التطرف الديني في كل من تونس وليبيا لنستجلي أسبابها ونتقصى مظاهرها أنها ظاهرة خطيرة، إذ هي البوابة الواسعة التي سينفذ منها الإرهاب، لأن

الجماعات الإرهابية ستتحين فرص انحراف الشباب وتطرّفهم لتعمق كراهيتهم للوضع السائد في بلدهم، فتستقطبهم موهمة إياهم بتثبيت واقع بديل باسم الدين. لذلك يغدو من الضروري التفكير في وسائل ناجعة لدرء هذا الخطر قبل استفحاله ولعلّ من أهمّ هذه الوسائل نذكر:

-احتضان الشباب واحتوائهم: ولا يكون ذلك إلا بتفهم مشاكلهم، ويعتبر التشغيل من أبرز التحديات التي يواجهها الشباب سواء في تونس أو ليبيا، وإنه لمن الضروري أن تهتم السلط المعنية بهذا المشكل، فتفكر في حلول ناجعة لتلافي مخاطره، لأن ترك الشاب بلا عمل لفترة مطوّلة قد يشعره "بالضياع واليأس والبؤس والسخط على نفسه وأسرته والمجتمع برمته، مما يدفعه لشغل وقته بأي عمل آخر لإثبات ذاته فيه، ومن ثم ينضم للجماعات المنظمة"[61].ولعلّ من أهم الحلول توفير مواطن الشغل لهذه الفئة المجتمعية بالتشجيع على المشاريع الصغرى والمتوسطة وإشراكهم فيها، وتمكينهم من تكوين في الحرف والصناعات، وتوعيتهم بقيمتهم طاقة بشرية هائلة يمكن أن تسهم إسهاما فعالا في النهوض بالاقتصاد والتنمية دون تمييز بين الذكر والأنثى أو الشمال والجنوب.

ثم إنّه من المهمّ أيضا إشراك الشباب في صنع القرار السياسي، لأن هذه العملية هي الأكثر قدرة على دمج الشباب في الشأن العام للبلاد، وعلى تعزيز قيم المواطنة والمسؤولية المجتمعية، إضافة إلى حمايتهم من الانحراف نحو الجماعات المتطرفة. وإن هذا الأمر ليغدو ضرورة ملحة، خصوصا وأنه تبين أن مشاركة الشباب الليبي أو الشباب التونسي في المشهد السياسي متعثرة ومحتشمة رغم اندفاع شباب دول الربيع العربي للمشاركة في المسار السياسي والتحوّل الديموقراطي بكل حماس.

-إصلاح النظام التربوي: يبدو أن النظام التربوي والتعليمي عموما سواء في تونس أو ليبيا نظام هش مثلما أسلفنا القول، لذلك حريّ بالسلط أن تراجع هذا النظام وتعتني به لأنه مهمّ في دعم الاستقرار داخل الوطن وفي حماية الناشئة من التطرف والانحراف، إذ هو نظام قادر على خلق التجانس بين أفراد المجتمع الواحد فالتربية "تعزز هذا التجانس وتكرسه، وهي تسعى قبل كل شيء إلى تكريس عناصر التشابه الأساسية في نفوس الأطفال، وهو التجانس الذي تقتضيه طبيعة الحياة الاجتماعية"[62]. وعليه إذن لا بدّ لهذا النظام أن يعزز مفهوم الهوية الوطنية وذلك بتثبيت قيم الوطنية وحبّ الوطن والذود عن مكاسبه في البرامج التعليمية التي يحرص المربي على تبليغها. بل إنه يعول عليه في تربية الناشئة على حسن الحوار والجدال واحترام الرأي

المخالف، لأن ذلك من شأنه أن يمنع التعصب ويقي الشباب العنف والتطرف. كما أن المربي مدعوّ أيضا إلى تعديل أفكار الناشئة المنحرفة وتفنيدها وإيضاح خطرها. فهو على هذا النحو الحصن المنيع من المذاهب الهدامة التي تسعى إلى تقويض الأمن والاستقرار في الوطن.

كما يحسن بالمربي أيضا أن يستعيض في تدريسه عن الطريقة التلقينية العقيمة لأنها تسهم في جمود الفكر وإقصاء الطرف المتقبل وقمعه من أجل تقبل الحقيقة التي يتوهمها المربي. وهي تسهم بذلك في إذكاء نزعة التطرف لدى المتعلم والتعصب لرأيه. كما أنه يغدو من المهمّ أيضا مراجعة المهارات المعرفية المكتسبة وخاصة في مادة التربية الإسلامية. فليبيا محتاجة إلى "منهج شرعي تربوي يجمع ولا يفرق فيه الرأي والرأي الآخر، ليس فيه إقصاء لأحد يرغب في التعلم من أجل مصلحة الدين والوطن"[63]، وكذا الشأن بالنسبة إلى تونس.

وما أحوجنا اليوم إلى تغيير طريقة الحفظ والتلقين والتكرار والترهيب والترغيب في تلقي مادة التربية الإسلامية لأنها تسهم بشكل أساسي في إذكاء الفكر المتطرف والتعصب، وإذن لا بدّ من "الخروج بالمتعلمين من إطار إثارة الخيال والعواطف إلى مجال ما هو قابل للعقل، أي ما يمكن أن يتقاسمه كل الناس على اختلاف نوازعهم. فنخرج بالأخلاق الكلاسيكية إلى التربية المدنية وأخلاقيات التبادل، حيث يتمّ تحويل الجانب العملي التعاملي في الدين إلى ثقافة اجتماعية، والتحول من أخلاقيات الجماعة المؤمنة إلى أخلاقيات المجتمع المتحضر"[64].

-ترشيد المؤسسة الدينية: وخاصة المساجد التي تحتلّ منزلة مهمّة في ضمائر العرب المسلمين إذ هي فضاء تربوي وتعليمي بامتياز. لكننا لاحظنا أن هذا الدور التربوي وبعد ثورة الربيع العربي انحسر، إذ تحوّل المسجد في ليبيا وفي تونس إلى فضاء لاستقطاب الجماعات التكفيرية وفضاء للصراعات المذهبية والفكرية الضيقة، ممّا قد يغري الشباب الناشئ بالتطرف والانحراف. لذلك لابدّ من حماية المساجد من التشدد الديني ومن الشعارات الجوفاء، لتكون مؤسسات ذات "سلطة أدبية فاعلة حتى تتبنى حاجيات المسلمين إلى مزيد من العدل والمساواة والإخاء والكرامة"[65]. لقد آن الأوان لنسف مفهوم الزعامة الدينية التي تدعي امتلاك سلطة قهرية إكراهية تحتكر فهم النص الديني وتقصي الآخر، لأننا أحوج ما نكون اليوم إلى "أن نحرّر العقل العربي من الوصاية من رجال الدين وغيرهم، ممّن يدعون الوصاية على تفكير الناس ومعتقداتهم، لينطلق هذا العقل دون قيود دارسا للكون، ومحلّلا له، واعيا بقوانينه، ليسهم في تغييره وتغيير واقعنا الأليم"[66].

ثم إنه من الأهمية بمكان أيضا إبعاد المساجد عن عالم السياسة لأنها وظفت لأغراض سياسية، فلم تترك الدولة أمامها "إلا أحد خيارين: إما أن تكون أداة في يد الدولة أو سيفا في خاصرتها"[67].
وعليه فمن المهمّ إبعاد دور هذه المؤسسات الدينية عن التجاذبات السياسية، خاصة بعد أن "أصبحت المساجد والمؤسسات الدينية مصنفة وتمثل اتجاهات سياسية، لا سيما بعد أن ضيقت الدولة العربية من نشوء مؤسسات مدنية، فتمّ توظيف المسجد لأغراض سياسية، بينما نجد أن المجتمعات المستقرة فتحت مجالات لعمل المؤسسات، ومكنتها من المشاركة في القرار وفقا لقواعد متفق عليها سلفا"[68].
-تجديد الخطاب الديني: ونروم بالخطاب الديني القراءة الذي ينسجها العقل المسلم للنصوص التأسيسية قرآنا كريما وحديثا نبويا شريفا، إذ ما أحوجنا اليوم إلى تجاوز قراءات القدامى لأن "الذين اجتهدوا وتفكروا في الدين لا يمكن أن يكونوا سندا أبديا للفكر الديني على مرّ التاريخ وإلى يوم القيامة، ذلك لأنهم عاشوا عصورا تختلف عن عصرنا، وظروفا مغايرة لظروفنا، وأفكارا وطموحات لا تمتّ لعصرنا بصلة"[69]. وعليه يغدو من الأهمية بمكان تجديد قراءة نص القرآن لأنه نص ما زال لم يقرأ بعد على حد تعبير يوسف الصديق[70]، والمرء اليوم في حاجة ماسة إلى تقصي معاني هذا النص التأسيسي، متوسلا الأدوات المعرفية الحديثة ومستنيرا بالمناهج العلمية المعاصرة كالتحليلية والتفكيكية ومنفتحا على العلوم الإنسانية كعلم لتاريخ والفلسفة وعلم الأديان المقارن وغيرها. باختصار لا بدّ من إخراج القرآن من نطاق القراءة السطحية الضيقة إلى القراءة المنفتحة التي تؤمن بحركية النص كي "يبقى منفتحا وقابلا للتحيين والقراءة المتجددة وفق الوضعيات التاريخية التي يعيشها كل مؤمن في الفترة التاريخية التي ينتمي إليها"[71].
-ترشيد المؤسسة الإعلامية: تتبوأ الوسائط الإعلامية منزلة مهمة في عصرنا الراهن عصر العولمة، غير أننا بتنا نلاحظ وخصوصا إبان ثورات الربيع العربي أن الإعلام ما عاد هادفا وما عاد خادما للإنسانية وللوطن. إذ نلفيه يذكي شرارة التطرف ببث أفكار الجماعات المتطرفة الهدامة، بل ربما كان هذا الإعلام وسيلة هذه الجماعات في الدعاية لأفكارهم المتطرفة والتأثير في السامع المتقبل وهي أفكار سرعان ما انتشرت عبر وسائل الاتصال العديدة كالأنترنيت والفيسبوك(Facebook) والتويتر(Twitter).
لذلك أضحى من الضروري ترشيد الإعلام بجعله أداة فعالة لمكافحة التطرف، ولا يكون ذلك إلا ببث برامج توعوية خصوصا للناشئة الأحداث لأنّها الأبلغ تأثرا بالفكر المتطرف. وهي برامج يقع

التنبيه فيها إلى خطورة التطرف باعتباره فكرا منغلقا يقصي الآخر ويلغي التعدد. ثم إنّ الإعلام مدعوّ أيضا إلى بث برامج تتعلق بموقف الإسلام الرافض للعنف والتنطّع والتعصب وأن التطرف بدعة أنتجها الفكر الدوغمائي، وباركتها المؤسسة الدينية التي ادعت امتلاك الحقيقة والفهم الصحيح لآي القرآن الكريم.

-تثبيت ثقافة التسامح والتعايش السلمي: لا شكّ أن التطرف ظاهرة عامة اجتاحت كل الوطن العربي، وهي ظاهرة خطيرة نخرت جسمي ليبيا وتونس لأنها كانت حركة تمرد على المنوال النموذجي الذي يوجه ثقافة الشعوب وجهة متوازنة ومطمئنة. فهي على هذا النحو وجه من وجوه أزمة الأمة، ولا سبيل لحل هذه الأزمة إلا بترسيخ قيم التسامح والمحبة والسلم واحترام الآخر، لأن هذين البلدين ضاقا ذرعا بالتطرف باعتباره بوابة للإرهاب وباعتباره وجها من وجوه العنف الذي "لم يعد محصورا داخل المجتمع الواحد، وإنّما أصبح شائعا على صعيد الكرة الأرضية بأسرها، لقد أصبح عالمنا مليئا بالعنف ومهدّدا بالعنف"[72].

وعليه إذن فالتطرّف لا خلاص منه إلّا بإقرار المغايرة، لأنّ الآخر هو قدرنا الذي لا مهرب منه، ولا مناص من التطرّف إلا بالاعتراف بأن الاختلاف واقع يخترقنا، بل هو محدد لهويتنا "ما دامت الهوية لا تدرك إلا بالتعارض مع الآخر، بل ما دامت الهوية هي ما يتعارض مع ذاته وينقسم على نفسه، هكذا فالآخر هو أزمتنا الذاتية، أي أزمة أن نكون مختلفين. ولا مجال لاستبعاده أو نفيه والأحرى الانفتاح عليه والوقوف على حقيقته وتقبل صورته"[73]. والتقبل لا يكون إلا بالتكيف مع الآخر والإصغاء لرأيه وحسن مجادلته عملا بالآية القرآنية: "وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ"[74]. باختصار لا سبيل إلى درء التطرف إلا بالاقتناع أن الاختلاف طبيعي والتعدد مشروع حتى نأمن عاقبة التعصب الأعمى والتحزب التي لا تورث إلا العداوة والبغضاء والاقتتال البغيض.

-مدّ جسور التواصل مع بلدان الجوار: من الواضح أن قضية التطرف ما عادت همّا ذاتيا لوطن مخصوص دون سواه، بل هي مشكلة أمنية اخترقت كل البلدان وهددت أمن المنطقة العربية خاصة، لذلك يحسن بليبيا وتونس وبلدان المغرب العربي عموما أن تدرك أن قوتها الحقيقية لن تقاس بمستوى الكفاءة العسكرية وبمستوى عتادها الحربي بقدر ما ستقاس بمستوى الانسجام فيما بينها وتعاونها من أجل تجفيف منابع التطرف الذي لن يكون إلا بتبادل الخبرات العسكرية ووضع أجهزة استخباراتية مشتركة تنبه السلط إلى مواطن تواجد الفرق المتطرفة وإلى

أنشطتها وتحركاتها الإرهابية، فالتطرف أضحى تحديا داخليا وخارجيا في الآن ذاته. وإذن فلابد من تكاتف القوى لدرء شبح هذا الخطر عن المنطقة العربية.

خاتمة البحث

يعتبر التطرف من أهم القضايا المثيرة للجدل لأنها أرقت العالم فشغلت الناس، وأضحت قضية دولية حارقة طرحت على طاولة البحث والتشريح في الأمم المتحدة وعلى صعيد المجتمع الدولي، لأنها باتت حقا خطرا يهدد المنطقة العربية بل داء عضالا فتك بليبيا وتونس بشكل خاص ولافت للانتباه. وإن المتدبر في هذه الظاهرة ليتنبه إلى أن أسبابها ومظاهرها تكاد تتقارب في هذين البلدين، وإن اختلفت المعطيات المجتمعية والاقتصادية والجيوسياسية. ولمّا كانت هذه الظاهرة على هذا النحو من الخطورة لأنها أسهمت في تمزيق النسيج المجتمعي وعمقت هوة الخلافات والنزاعات بين أبناء شعبه، فقد غدا من الضروري التصدي لهذه الآفة بكل الطرائق ولا سبيل لتجفيف منابع التطرف إلا باحتواء الشباب وإصلاح النظام التربوي وترشيد المؤسسة الدينية والمؤسسة الإعلامية وتحديث الخطاب الديني وتكريس ثقافة التسامح والتعايش السلمي ومدّ جسور التواصل مع مناطق الجوار. على ذاك النحو فقط يمكن أن نأمن غائلة التطرف وأن نحد من استفحاله الذي قد يسهم في تعزيز نفوذ التنظيمات الإرهابية.

الهوامش:

[1] - عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثامنة 2012، صص65/66.

[2] - انظر بياربونيت وميشال إيزار، معجم الأثنولوجياوالأنتربولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، المعهد العالي العربي للترجمة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع مجد، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى 2006، ص.264، (مادة إيديولوجيا).

[3] - سعيد عموري، الكتابة والتشكيل الإيديولوجي في الرواية العربية، بحث لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف الطيب بودرباله، جامعة الحاج خضر باتنه، الجزائر، السنة الجامعية 2012-2013، ص.7.

[4] - عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، ص.28.

[5] - ياكوبباريون، ماهي الإيديولوجية، ترجمة أسعد رزق، الدار العلمية بيروت، 1979، ص.31.

[6] - محمد سبيلا، وعبد الله بن عبد العالي، الإيديولوجيا، سلسلة دفاتر فلسفية، نصوص مختارة، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الثانية 2006،

[7] - سعيد عموري، المرجع نفسه، ص.18.

[8] -

[9] - لويس ألتوسير، ماهي الإيديولوجية؟، ترجمة محمد سبيلا وعبد الله ملام بنعبد العالي، دفاتر فلسفية، ص.10.

[10] - زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، الفجالة، مصر، د.ت، ود.ط.، ص.183.

[11] - انظر العروي، مفهوم الإيديولوجيا، ص.47.

[12] -. المرجع نفسه، ص.73

[13] - المرجع نفسه، ص.47.

[14] - نديم البيطار، الإيديولوجيا الانقلابية، المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر، بيروت، 1964م.

[15] - عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، تعريب محمد عيتاني، باريس، ماسبيرو، بيروت دار الحقيقة، 1971.

[16] - عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، ص.161.

[17] - سعيد عموري، الكتابة والتشكيل الإيديولوجي في الرواية العربية، ص.29.

[18] - إسماعيل صبري ومحمد محمود ربيع، موسوعة العلوم السياسية، الكويت، جامعة الكويت، 1994، ص.268، نقلا عن علي حسين عمار، الموسوعة السياسية للشباب، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2007، ص.22.

[19] - انظر سعيد عموري، الكتابة والتشكيل الإيديولوجي في الرواية العربية، ص.30.

[20] - ابن مظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة 1999م، (مادة: طرف).

[21] - انظر أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1979، الجزء3، ص.447.

[22] - انظر المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، مصر، الطبعة الرابعة 2004م، ص.555.

[23] - انظر:

Albert Breton and others, PoliticalExtremism and Rationality, Cambridge Univ.Press, 2002, p.13

[24] - ابن منظور، لسان العرب، (مادة غلا).

[25] - المرجع نفسه، (مادة نطع).

[26] - المرجع نفسه، (مادة عصب).

[27] - المرجع نفسه.

[28] - المرجع نفسه.

[29] - علي أسعد وطفة وعبد الرحمان الأحمد، التعصب ماهية وانتشارا في الوطن العربي، عالم الفكر، عدد3، المج.30، يناير/ مارس2002، ص.

[30] - المرجع نفسه، ص.82.

[31] - انظر المعجم الوسيط، (مادة رهب)، ص.376.

[32] - تشارلز تاونزند، الإرهاب، ترجمة محمد سعد طنطاوي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، الطبعة الأولى 2014، ص.9.

[33] - علي بن مبارك، التطرف الديني من منظور ثقافي، مقال صادر بشبكة مؤمنون بلا حدود بتاريخ 25 مارس 2015.

[34] - سعيد بن عبد الله مخلوفي، علاقة العنف الأسري بالسلوك العدواني، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، مج13، عدد1، يونيو2016.، ص.30.

[35] - ألديو ليلى، التفكك الأسري وأثره على البناء النفسي والشخصي للطفل: دراسة سوسيونفسية، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، عدد11، جوان 2013، صص.56/55.

[36] - انظر:

-Maurice Godelier, Les Tribus dans l'histoire et face aux états, Paris, CNRS, éd.2010, p.17.

[37] - انظر ديل أيكلمان، الانتماء القبلي في وقتنا الراهن: التداعيات والتحولات، مقال صادر بمجلة عمران، العدد19، مج.5، شتاء2017، ص.61.

[38] - انظر فرج محمد صوان، التعصب القبلي وآثاره في ليبيا، مقال صادر بدنيا الوطن بتاريخ 7-12-2018.

[39] - المرجع نفسه.

[40] - سامية خضر صالح، البطالة بين الشباب حديثي التخرج، جامعة عين شمس، د.ت.، ص.13.

[41] - علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1993، ص.34.

[42] - محمد حمزة، الفكر الإسلامي ومأزق التأويل، مؤمنون بلا حدود، قسم الدراسات الدينية، 13 فبراير 2017، ص.3.

[43] - على حرب، نقد الحقيقة، ص.35.

[44] - كالآية الخامسة من سورة التوبة مثلا.

[45] - إسماعيل صديق عثمان، التطرف والتعصب الديني: أسبابه والعوامل المؤدية إليه، المجلة الليبية العالمية، عدد28، 25سبتمبر 2007، جامعة بنغازي كلية التربية المرج، ص.8.

[46] - البقرة2: 190.

[47] - علي حرب، نقد الحقيقة، ص.91.

[48] - انظر عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، ترجمة أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى النجف، د.ت.

[49] - عز الدين عناية، العقل السياسي: عوائق التحرر وتحديات الانبعاث، دار الطليعة، بيروت، د.ت.، ص.24.

[50] - محمد مختار جمعة، تفكيك الفكر المتطرف، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، الطبعة الأولى 2016، ص.8.

[51] - حسن حنفي، تعصب/ تسامح، ص. 175، ضمن تاليف جماعي، أضواء على التعصب، دار أمواج للطباعة والنشر، بيروت/لبنان، الطبعة الأولى آذار1993..

[52] - ناصيف نصار، في نقد التعصب، ص. 203، ضمن نفس المرجع.

[53] - المرجع نفسه، ص.207.

[54] - أندريه هينال وآخرون، سيكولوجية التعصب، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الساقي، الطبعة الأولى 1990، ص.18.

[55] - المرجع نفسه، ص.10.

[56] - علي حرب، نقد الحقيقة، ص.39.

[57] - محمود كيشانه، التطرف بين الدين والتدين، صص.37-38، مقال ضمن مجلة ذوات عدد6، سنة 2015.

[58] - يقول (Jean- Guy - Vaillancourt) في هذا الصدد:

« Les radicaux et les extrémistes sont des groupes qui utilisent parfois la force, la violence pour promouvoir leur message religieux ». Jean – Guy- Vaillancourt, L'extrémisme religieux, article publié dans la Revue Notre-Dame, Québec, vol.104, n° :4, avril 2006, p.7.

[59] - محمود كيشانه، صناعة الموت: قراءة في تفكيك العقل المتطرف، مقال صادر بموقع مؤمنون بلا حدود بتاريخ 20أفريل 2018.

[60] - عبد الحسين شعبان، التطرف والإرهاب: إشكاليات نظرية وتحديات عملية، مراصد، كراسات علمية عدد42، ديسمبر2017، ص.13.

[61] - أماني السيد عبد الحميد حسن، العنف الأسري وعلاقته بالاتجاه نحو التطرف لعينة من الشباب الجامعي، نحث لنيل شهادة الماجستير، إشراف محمد محمد بيومي خليل ومنى خليفة علي حسن، جامعة الزقازيق، مصر السنة الجامعية 2009، ص.76.

[62] - إيميل دوركايم، التربية والمجتمع، ترجمة علي أسعد وطفة، دار معد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الخامسة 1996، صص.67/66.

[63] - رحومة حسين أبوكرحومة، المناهج الدراسية في بعض المدارس الدينية في ليبيا في القرن العشرين، مجلة أصول الدين، عدد22، ص.488.

[64] - مصدق الجليدي، تعلمية التربية والتفكير الإسلامي ص.284، ضمن كتاب تجديد التعليم الديني: سؤال الرؤية والمنهج، إشراف محمد جبرون، مؤمنون بلا حدود، سلسلة ملفات بحثية، الطبعة الأولى 2016، المملكة المغربية/ لبنان.

[65] - عبد المجيد الشرفي، لبنات، سلسلة معالم الحداثة، دار الجنوب للنشر، تونس،1994 ، ص.83.

[66] - محمد يونس، التكفير بين الدين والسياسة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، سلسلة مدارات فكرية، عدد12، الطبعة الثانية 1999، ص.143.

[67] - أحمد شهاب، فرضية التخلص من العنف والتطرف، مجلة الكلمة، عدد92، السنة الثالثة والعشرون، صيف 2016، ص.15.

[68] - المرجع نفسه، ص.16.

[69] - أبكر عبد البنات آدم، تجديد الخطاب الديني(دراسة مقارنة)، مجلة جيل الدراسات المقارنة، عدد4، أفريل2017، ص.29.

[70] - انظر:

-Youssef Seddik, Nous n'avons jamais lu le Coran, Med Ali Editions, 1ère Edition 2015.

[71] - محمد حمزة، الفكر الإسلامي ومآزق التأويل، مؤمنون بلا حدود، قسم الدراسات الدينية، 13 فبراير2017، ص.10.

[72] - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى 2011، ص.321.

[73] - علي حرب، نقد الحقيقة، ص.31.

[74] -النحل 16: 125.

الكاتب: د.ة / داليا على عبد العال
ورئيس قسم الترميم الأولى للآثار العضوية بالمتحف المصري الكبير حاليا، مصر
عنوان المقال: " الأنماط الفنية للزخرفة العثمانية "
البريد الالكتروني: dalia_abdelall@outlook.com

تاريخ الارسال: 2019/05/01 تاريخ القبول: 2019/ 06/16 تاريخ النشر: 30 /06 /2019

" الأنماط الفنية للزخرفة العثمانية "

Ottoman Decoration Artistic Styles

الملخص بالعربية:

تنوعت الأنماط الفنية للزخرفة العثمانيه تنوعا كبيرا مابين الأنماط الكتابية بأشكالها المختلفة، وبين الأنماط النباتية المشابهة للطبيعة وادمجها مع العناصر الزخرفية الأخرى من رسوم الطيور والأسماك والقواقع والرسوم الآدمية والحيوانية ، ، كما برع العثمانيون في استخدام الأنماط الهندسية و العناصر المعمارية سواء الدينية أو المدنية و أشكال البوائك والعقود المتصلة، وأخيرا ظهور كلا من أسلوب الركوكو والباروك الأوربي وتأثيرهما على الفن العثماني ومزج الأتراك لعناصرها الأوربية الجديدة مع الأسلوب التركي التقليدي وإنتاج أنماط زخرفيه فنيه تركية أوربية مهجنه من الركوكو والباروك التركي.

كلمات مفتاحية:

الزخرفة العثمانيه . الأنماط الزخرفية الكتابية . الأنماط الزخرفية النباتية . الزخارف النباتية المحورة . الأنماط الهندسية . العناصر المعمارية . الرسوم الآدمية والحيوانية . رسوم الطيور والأسماك. طراز الباروك والركوكو.

Abstract :

In the Ottoman period, then Islamic artistic styles varied greatly from the various writing decoration lines and letters , And using plant decoration patterns similar with nature and collect them with other decoration patterns elements, like birds , fish , shells animal and human decoration patterns. The Ottoman artist also excelled in the use of geometric patterns either independently or in combination with other artistic styles such as architectural elements, whether religious or civil,

And the forms of sequence arches, finally appearing both of the European Rococo and Baroque style and their effects on Ottoman art and the Turks mixing these new European elements with the traditional Turkish style to product new Turkish European decorative patterns hybrid.

Key Words:

Ottoman decoration - Decorative patterns -Decorative plant patterns -Plant motifs-Geometric patterns- Architectural elements- Animal and human drawings- Birds and fish patterns - Baroque and Rococo style

1. المقدمة :

تعتبر الأنماط الفنية للزخرفة العثمانيه نتاج لما جمعه الفنانون العثمانيين عن أجدادهم سلاجقة الروم في أساليبهم الزخرفية والفنية ، وما اقتبسوه من الأساليب الإيرانية ، وما صهروه من الفنون المصرية وما تأثروا به من الأنماط الأوربية وزخارفها وتنقيتهم لتلك العناصر مع إضافة روح فنهم وطرزهم الجديدة لانتاج فن زخرفتهم الرصين المميز الذي لا تخطئه العين بوحداته المميزة وأنماطه العبقرية وأسلوبه الرشيق البديع .

2. الأنماط الزخرفية العثمانية :

تعددت الأنماط الزخرفية العثمانية وتميزت بكل الأقطار العربية والإسلامية التي خضعت للحكم العثماني بأساليب تنوعت مابين الزخرفة الكتابية والنباتية والهندسية وأشكال العناصر المعمارية والرسوم الآدمية والحيوانية ورسوم الطيور والأسماك بالإضافة إلى أتباع كلا من أسلوب الباروك وأسلوب الركوكو كما يلى :.

1.2. الأنماط الزخرفية الكتابية :

ظهرت الزخرفه بالكتابات العربية على المنتجات الفنية والتطبيقية منذ العصر الأموي باستخدام الخط الكوفي اللين زى الاستدارة البسيطة ثم انتشر بعد ذلك الخط الصلب ذو الزوايا ، هذا وقد تعددت أنواع الخطوط العربية في المدن الإسلامية (Grohmann ,1952) لتشمل الخط الحجازي الذي انبثق عنه الخط المدني والخط المكي ، والخط الحرانى الذي نشا عنه الخط الكوفي والخط البصري ، هذا وقد تضمن الخط الكوفي عدة أقلام مرجعها إلى أصلين وهما المقور أو ما يطلق عليه الآن الخط اللين أو الخط النسخ صورة رقم "1") ، والثاني هو الخط المبسوط والذي تكون حروفه مستقيمة ذات زوايا (هند فؤاد اسحق 2017)

هذا بالإضافة إلى الكتابة المنعكسة أو المراتيه التي يمكن قراءتها من الجهتين ، مع ابتكار نوع جديد من الكتابة العثمانية الخالصة وهى الكتابة بالخط الغبارى (حسن عليوة 1989) مع استخدام الخطوط والكتابات المحورة علي هيئة طائر أو حيوان أو على شكل سفينة نوح (ثريا نصر 1973)(Atil E., 1981) كما استخدام الطغراء أو التوقيع السلطاني كتقليد تركي قديم (اوقطاى اصلان ابا 1987) ، هذا وقد استخدمت الأحرف اللاتينية في الزخرفة العثمانية منذ القرن 18 م صوره رقم "2" ضمن التأثيرات الأوربية القوية على الفن والحياة بصفه عامه في تلك الفترة .

2.2. الأنماط الزخرفية النباتية :

شاع استخدام الزخارف النباتية المتنوعة التي تحاكى الطبيعة في الزخرفة العثمانية مع الجمع بينها وبين الزخارف الكتابية والهندسية في توافق فني جميل (مايسة داود 1985) أما عن أهم العناصر الزخرفية النباتية بالفن العثماني فكانت كالتالي:

1.2.2. الأفرع النباتية وأوراق الأشجار:

شغلت هذه الزخرفة مكانه كبيره بالفن العثماني في تزامن وتضامن بديع مع فنون التذهيب المرموقة لتزيين صفحات العناوين وهوامش صفحات المخطوطات في تناسق وانسجام وأيضا في زخرفة العناصر المعمارية وباقي النماذج التطبيقية الأخرى لمليء المساحات الكبيرة الممتدة دون تشوه لشكل العناصر النباتية المستخدمة (ربيع خليفة 2005) كذلك استخدام ورقة العتر ذات ثلاث فصوص أو خمسة فصوص ، كما استخدموا أوراق الغار والكنكر والعنب .(Arsevan G., 2008)

2.2.2. أشكال الزهور والورود :

برع الفنانون العثمانيون في استخدام تصميمات زخارف الزهور بمهارة فائقة (عبد العزيز جوده 1979) وجعلوا منها مصدرا لإبداعاتهم وأضحت الزهور بأشكالها المتنوعة طابعا مميزا للفن العثماني ومن أهم الزهور المستخدمة زهرة القرنفل karanfil شكل رقم "1" التي عشقها الأتراك وزرعوا منها في القرن 18م أكثر من مائتي نوع في مدينة اسطنبول (هند سعيد 2018) ،كما وقع الأتراك في غرام زهرة شقائق النعمان او زهرة اللاله صوره رقم "3" ، بشكل خاص جدا في القرن 18م إبان عهد السلطان احمد الثالث حتى أصبح عصره يعرف بعصر زهرة اللاله (جميله المغربي 1988) ،كما شاع استخدام زهرة اللوتس او الزنبق (القلقشندى 1928) بالإضافة لاستخدام زهره السوسن والبراعم الزهرية والسنابل وزهور الفراولة والورد البلدي

كتأثيرات إيرانية ومصرية على المنتجات التركية (امل صقر 2005) ، كما استخدمت زهرة الانثيمون ذات الأصل الاغريقى وخاصا في أعمال النسيج والمطرزات العثمانية بمصر مع استخدام زهره دوار الشمس كرمزا من رموز الفن العثماني في القرن 19م (عصام مرسى 2002) وأخيرا استخدام أشكال الزهور النامية أو ماعرف بزخرفة رشاشه الورد شكل رقم "2" ، مع باقات الزهور المربوطة بالشرائط كأحد التأثيرات الأوربية على النمط الفرنسي التي انتشرت بالفن العثماني في القرن 18م (Kosourova T., 2004) صوره رقم "4" .

3.2.2. أشكال الزخارف النباتية المحورة :

يعتبر الطراز الرومي اصطلاح فني أطلقه الأتراك على الزخارف النباتية المحورة وعملوا على تطويره حتى وصل إلى درجه عظيمه من الروعة والإتقان (Halliwell L., 2015) والذي أطلق عليه الأوربيون اسم الفن العربي أو الأرابيسك في توازن وانسجام لمليء الفراغات بين الرسومات (زينه قابوق 2016) ، كما اتبعت الزخرفة النباتية المحورة على الطريقة الصينية أو ماعرف بزخرفة الهاتاى (عاطف عبد المجيد 2017) والذي ظهر بشكل واضح في زخرفة خزف بروسه وازنيق (ياسر سهيل 1995) هذا وقد استخدمت أشكال الثمار كعنصر ثانوي مع الزخارف النباتية المحورة واوانى الزهور وأطباق الفاكهة ومن أهمها فواكهه الكمثرى والخوخ والتفاح والرومان (صوره رقم "5") والبلح بشكل خاص حيث اعتبروها من فواكهه الجنة (فوقيه شلتوت 2000) .

4.2.2. أشكال رسوم الأشجار:

تعتبر رسوم الأشجار من العناصر الزخرفية العثمانية الهامة التي شاع استخدمها ومنها شجرة الحياة tree life والتي رمزت للخصوبة المتجددة صوره رقم "6" وقد نفذت على سجاجيد الأعراس وملابس النساء (George L., 1976)، وشجرة السرو ذات المقام الخاص لدى الأتراك صوره رقم "7" حيث رسمت في المباني والعمائر كما نفذت على سجاجيد الصلاة، بالإضافة لأشجار النخيل التي رمزت للثبات والشموخ والبركة (عائشة التهامي 2003) وأشجار الدووم والصفصاف كرمز للموت والفناء (ثريا نصر 1973) .

3.2. الأنماط الزخرفية الهندسية :

برع الفن العثماني في تنفيذ الأنماط الهندسية سواء بشكل مستقل أو مدمج مع الطرز الفنية الأخرى (Hankin E.H.,1995)باستخدام الخطوط بأنواعها سواء المستقيمة والمائلة والمنكسرة والمتموجة وأشكال المربع والمثلث والدوائر والمعينات وأشكال الطبق النجمى والعقود المختلفة

الأشكال (Graber O., 2005) ، بالإضافة لاستخدام زخارف التصاميم من الأشكال اللوزيه والبيضاوية (الجامات) المملوءه برسوم الأفرع النباتية والأزهار (Thompson A.,2005) كما استخدمت أشكال زخارف البرق والكور أو السحب والاقمار وخاصا في تصميم كنارات السجاجيد العثمانية صوره رقم "8" (جميله المغربي 1988) ، كما استخدم شكل الهلال الذي اعتبر واحدا من اهم الرموز الهندسية لدى الأتراك (محمد مرزوق 1987) بالإضافة لاستخدام النجوم بأشكالها المختلفة ، كما اعتبرت أشكال النقاط المطموسة من العناصر الاساسيه المنقولة عن الفن الساسني (عصام مرسى 1998) ، كما حظيت رسوم المباخر بعناية فائقة وكانت تمزج مع الأفرع النباتية والأزهار والفواكه المتدلية في كثير من الأعمال الفنية (حسن الباشا 1970) .

4.2. الأنماط الزخرفية باستخدام العناصر المعمارية :

يعد النمط الزخرفي لرسوم العمائر الدينية من الأنماط المميزة للفن العثماني باستخدام أشكال الجوامع والقباب والمآذن والكعبة المشرفة، (عصام مرسى 2002) كما استخدمت رسوم العمائر المدنية على هيئة المنازل التي تحيط بها الحدائق والمنحدرة ناحية البحر والذي عرف بتصميم المنزل والحديقة وقد شاع استخدامه في القرن 19م بتركيا (ارنست كونل 1966) ، كما استخدمت أشكال فتحات المحاريب والبوائك والعقود والأعمدة المتصلة ببعضها فيما يشبه شكل الفستونات ، بالاضافه للأعمدة الحلزونية التي تحمل عقود زخرفيه نباتيه في تناغم جميل (Atil E.,1980) .

5.2 . الأنماط الزخرفية باستخدام الرسوم الآدمية والحيو انية ورسوم الطيور والأسماك :

ظن الأتراك القدماء أن الذئب هو أصل سلالتهم ، كما استخدموا أربع حيوانات كرموز للاتجاهات الأربعة الأصلية وهى الخنزير البرى والنسر والكبش والكلب (Ciemen G.,1931) ولكن بعدما اعتنق الأتراك الإسلام عملوا على التخلص من الصور والرسومات الوثنية مع تحويرها كزخارف مجرده دمجت فى كثير من الأحيان مع طراز الرومي او الارابيسك (امل صقر 2005) ومن ابرز الأمثلة على ذلك زخارف خزف ازنيق فى الربع الاول من القرن 16م ، كما استخدموا رسوم الطيور صوره رقم "9" التي رمزت إلى الحب والحظ السعيد وطول العمر، بالإضافة الي رسوم الأسماك والقواقع البحرية صوره رقم "10" ، أما إذا تحدثنا عن الرسوم الأدمية فنجدها تختلف فيما بينها من حيث طريقة التصوير والأزياء حيث نجد رسوم القرنين 16,15م رسوم تشبه الأشخاص الصفويه بملابسهم وعمائمهم الكبيرة وغالبا تكون رسوم

نصفيه ، أما عن رسوم القرن 18م فقد كانت أكثر بداوة وقد مثلت الأشخاص بشكل كامل وقد استعين بها في تأريخ الأزياء العثمانية .

6.2. الأنماط الزخرفية باستخدام كلا من طراز الباروك والركوكو:

أعقب عصر النهضة بأوربا ظهور أسلوب الباروك والركوكو حيث بدأ تاثيرهما علي الفن التركي منذ أوائل القرن 18م (Levy S.,1983) لاخراج أسلوب مغايير للفن التركي التقليدي (اوقطاى اصلان ابا 1987) وقد تمثل ذلك ف عزوف هذان الأسلوبان عن استخدام الخطوط المستقيمة وإقبالهما على الخطوط الحلزونية والمنحنية والأقواس بالإضافة لاستخدام الشماعد والأصداف والقواقع الشرائط المزركشة والعقد الاوربيه التي تضم باقات الزهور وسرعان مامزج الأتراك هذه العناصر الجديدة بعناصرهم القديمة (Lane A.,1999) ووظفوها بطريقتهم الخاصة مما اخرج لنا الباروك والركوكو التركي المهجن (سعاد ماهر 1977).

3. النتائج والمناقشات :

1.3. تميز وتعدد الأنماط الزخرفية العثمانية بطريقه عبقرية وبأسلوب متقن ومميز للفن العثماني
بطريقه لا تخطئها العين .

2.3. ظهور أنواع جديدة من الكتابة العثمانية الخالصة وهى الخط الغبارى بالإضافة لاستخدام الكتابات المحورة على هيئة طائر أو حيوان أو على هيئة سفينة نوح مع ظهور التأثيرات الأوربية باستخدام الأحرف اللاتينية منذ القرن 18م.

3.3. عشق الأتراك بعض أنواع الزهور والاشجار التي مجدوها وجعلوا لها مكانه خاصة في تصاويرهم مثل زهرة القرنفل بكل أشكالها وزهرة اللاله التي اختاروها رمزا لهم وخاصاً في عهد السلطان احمد الثالث و شجرة السرو التي رمزت للخلود والحياة المتجددة ، والنخيل رمز الثبات والشموخ والبركة.

4.3. تطور فن الطراز الرومي اصطلاحيا وإطلاق الأوربيون عليه اسم الفن العربي أو الأرابيسك وبلوغه مكانه خاصة جدا بأشكاله المتشابكة والمتداخلة في توازن وانسجام .

4. الاستنتاجات:

1.4. الفن العثماني مدرسه فنيه راسخة متماسكة الأركان عملت على صهر العناصر الفنية الوافدة ودمجتها مع روحها ومذاقها الخاص لينتج لنا فن مهجن حديث.

2.4. العناية بالتجديد والابتكار مع الاعتماد على الحضارات السابقة ومدارسها الفنيه وربطها مع بعضها بروح ومذاق عثماني خاص حدد معالمه بشكل واضح وصريح في التذهيب المرموق أو التطريز الراقي أو الرسم البديع .

3.4. البعد عن التجسيد انطلاقا من التأثر الواضح بالفكر العقائدي عند الفنان المسلم في الإمبراطورية العثمانية مع استخدام الرمزية والتحوير.

4.4.اتباع أسلوب الباروك والركوكو كأقوى التأثيرات الأوربية على الفن العثماني منذ الربع الأول من القرن 18م والذي سرعان ما امتزج مع العناصر التقليدية التركية وأنتج أسلوب جديد مهجن من الباروك والركوكو التركي .

المراجع :

المراجع العربية

1. أبن النديم "الفهرست"المطبعة الرحمانيه 1348هـ.ص8:9
2. أبو العباس احمد بن على القلقشندى "صبح الاعشى فى صناعة الانشا " مطبعة دار الكتب المصرية .1928.الجزء الرابع ص62
3. أرنست كونل "الفن الاسلامى" ترجمة احمد موسى . دار صادر بيروت . 1966. ص172:173 .
4. أمل السيد صقر "دراسة طرز وأنماط السجاد التركي لابتكار تصميمات سجاد مصري معاصر" رسالة دكتوراه . جامعة حلوان كليه الفنون التطبيقية . قسم الغزل والنسيج والتريكو .2005.ص115
5. ثريا نصر "زخرفة المنسوجات بالتطريز فى الفن العثماني " مجلة منبر الإسلام العدد (8) أغسطس 1972 ص223
6. ثريا نصر "النسيج المطرز في العصر العثماني " رسالة ماجستير .وزارة التعليم العالي . المعهد العالي للاقتصاد المنزلي .1973 ص60
7. جميله مصطفى المغربي "القيم الفنية للزخارف في السجاد القاهري الاسلامى وتحقيق ذلك فى تصميم سجاد معاصر " رسالة دكتوراه . جامعة حلوان كليه الفنون التطبيقية .قسم الغزل والنسيج والتريكو.1988 ص94

8. حسن الباشا " القاهرة تاريخها فنونها وأثارها " دار الكتب المصرية 1970 ص602
9. حسن عبد الرحيم عليوة "الكتابات الأثرية العربية دراسة في الشكل والمضمون "الطبعة الثانية 1989.ص21
10. ربيع حامد خليفه "الفنون الإسلامية في العصر العثماني " مكتبة زهراء الشرق.2005 ص347
11. زينه قابوق " خصائص الفن الاسلامى وعناصره " يونيو2016 mawdoo3.com
12. سعاد ماهر " النسيج الاسلامى " الجهاز المركزي للكتب الجامعية والمدرسية والوسائل التعليمية.1977.ص29: 32
13. عادل عبد المنعم الدمرداش "فن الزخرفة والعمارة الإسلامية "دار الكتب المصرية 2014. ص 50
14. عاطف محمد عبد المجيد "الأثر الصيني في الفنون الإسلامية "مجلة الحضارات . موقع الأهرام للفنون والآداب والتراث. عدد السبت 21 اكتوبر 2017
15. عائشة التهامى "النسيج في العالم الاسلامى منذ القرن 17:14 م دراسة فنيه أثريه " الطبعة الأولى دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. 2003.ص285
16. عبد العزيز احمد جوده "العناصر النباتية العثمانية وإمكانية تطبيقها في باتيك معاصر " رسالة ماجستير . جامعة حلوان. كليه الفنون التطبيقية. قسم الغزل والنسيج والتريكو.1979. ص21
17. عصام عادل مرسى "بيوت القهوة وأدواتها في مصر من القرن 16 م وحتى نهاية القرن 19م. دراسة حضاريه أثريه " رسالة ماجستير. جامعة القاهرة. كلية الآثار قسم الآثار الإسلامية. 1998.ص337:333
18. عصام عادل مرسى "أشغال النسيج في مصر في عهد أسرة محمد على " رسالة دكتوراه. جامعة القاهرة. كلية الآثار قسم الآثار الإسلامية. 2002.ص323:321
19. فوزي سالم عفيفي "الزخرفة العربية الإسلامية " مكتبة ممدوح. طنطا. 1989. ص 256
20. فوقيه حسن عبد المجيد شلتوت "دراسة التقنيات المعدنية الزخرفية وعناصرها النباتية في العصر المملوكي في مصر " رسالة دكتوراه . جامعة حلوان. كليه التربية الفنية. قسم الأشغال الفنية والتراث الشعبي. 2000. ص 70:68

21. مايسة محمود محمد داود "النوافذ وأساليب تغطيتها في عمائر سلاطين المماليك بمدينة القاهرة . دراسة فنيه معماريه " رسالة دكتوراه . جامعة القاهرة . كلية الآثار قسم الآثار الإسلامية . 1985 . ص255
22. محمد عبد العزيز مرزوق " الفنون الزخرفية الإسلامية في العصر العثماني " الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة 1987 . ص 53: 114
23. هند فؤاد اسحق "شكل ومضمون النسيج القباطى"مكتبة الانجلو المصرية . 2017. ص163:91
24. هند محمد على سعيد " موسوعه الفنون الزخرفية فى العصر العثمانى- دراسة للزخارف النباتية " دار النشر للجامعات 2018 – ص 200 : 250
25. ياسر سهيل محمد نصر "تأثير زخارف التوريق الإسلامية (الارابيسك) على مدرسة الفن الجديد بالغرب " رسالة ماجستير . جامعة حلوان . كليه الفنون التطبيقية . قسم الغزل والنسيج والتريكو. 1995 . ص62

المراجع الأجنبية :

1. Arsevan G ., "Les art decoratifs tures" Istanbul – 2008- pp. 70;80
2. Atil E., "Art of M umluks " Washington- USA- 1981 p. 277
3. Atil E., "Turkish art " Japan- 1980 – pp. 30; 32
4. Clemen G., "Religions of the world ,their nature, their history "New York – USA- 1931 p.133
5. Georg L., "The tree of life in Indian , E European and Islamic culture " vol., 5 – 1976 – p. 369
6. Graber O., "The study of Islamic art " digital library – vol., 1- 2005 p.5
7. Grohmann S.," From the world of Arabic papyri – Cairo-1952 pp. 60:70
8. Halliwell L., "The art of Islamic pattern – study trip to Istanbul – Manchester –Metropolitan university-2015 p. 22

9. Hanki E., "The drawing of Geometric patterns in saracenic art " India office library –Calcutta- India- 1995- pp. 17;25
10. Kosourova T., "Art of the embroiderer ; western European embroidery in the embroidery in the Hermitage from the sixteen to the early twentieth century " Petersburg Hermitage museum – 2004 – p.51
11. Lane A., "Later Islamic pottery" London 1999 p. 114
12. Levy S., "History of embroidery" 5th edition Victoria and Albert museum- London -1983- p. 29
13. Serkina G., " Decorative patterns of Turkish rugs" the international congress of Turkish art , Netherland , August – 1999- p.15
14. Thompson A., " Embroidery from Iran – a tradition from ancient Persia embroidery " vol.56- 2005 – pp. 40;41

ملحق الصور



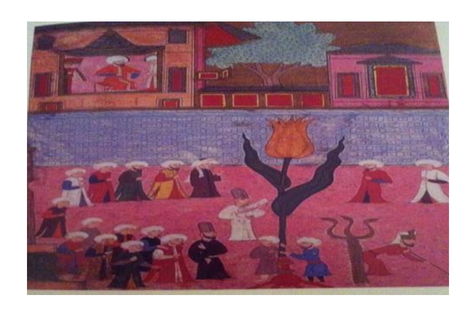
صورة رقم (1)

توضح الزخرفة باستخدام الكتابات النسخية على قطعه نسيج حرير من مصر – العصر العثماني



صورة رقم (2)

توضح استخدام الأحرف اللاتينية في الزخرفة الكتابية في العصر العثماني



صورة رقم (3)

توضح أهميه زهرة اللالة في عهد السلطان احمد الثالث فيما عرف بعصر اللالة

Scott Ph.," Turkish delights " Thames &



صورة رقم (5)

توضح استخدام رسوم فاكهة الرومان المحورة كأحد عناصر الزخرفة النباتية في الفن العثماني

داليا على عبد العال "دراسة تقنيات وعلاج



صورة رقم (6)

توضح استخدام شجرة الحياة كأحد النماذج الزخرفية

(Lechier . George , " The tree of life in Indian , European and Islamic culture Vol.



صورة رقم (7)

توضح شكل شجرة السرو(صورة مأخوذة من بلاطات القيشاني من الجامع الأزرق بمصر)

تصوير بواسطة الباحثة



صورة رقم (8)

توضح استخدام زخرفة البرق والكور

داليا على عبد العال "دراسة تقنيات وعلاج و صيانة منسوجات القطيفة المطرزة بأسلوب السيرما باستخدام الخيوط المعدنية تطبيقاً على غطاء مدخل أو ستارة من العصر العثماني" رسالة ماجستير – جامعه القاهرة كليه الآثار – قسم ترميم وصيانة الآثار- 2012-ص347



صورة رقم (9)

النباتية والهندسية المحورة

داليا على عبد العال "دراسة تقنيات وعلاج و صيانة منسوجات القطيفة المطرزة بأسلوب السيرما باستخدام الخيوط المعدنية تطبيقاً على غطاء مدخل أو ستارة من العصر العثماني" رسالة ماجستير جامعه القاهرة – كليه الآثار – قسم ترميم وصيانة الآثار- 2012-ص348



صورة رقم (10)

توضح الزخرفة باستخدام رسوم الأسماك ضمن
تشكيلات زخرفية هندسية ونباتية

داليا على عبد العال "دراسة تقنيات وعلاج و
صيانة منسوجات القطيفة المطرزة بأسلوب السيرما
باستخدام الخيوط المعدنية تطبيقاً على غطاء مدخل
أو ستارة من العصر العثماني" رسالة ماجستير –

ملحق الأشكال



شكل رقم (1)

يوضح شكل زهرة القرنفل كأحد العناصر الزخرفية النباتية

داليا على عبد العال "دراسة تقنيات وعلاج و صيانة منسوجات القطيفة المطرزة بأسلوب السيرما باستخدام الخيوط المعدنية تطبيقاً على



شكل رقم (2)

يوضح شكل زخرفة رشاشة الورد

(Kosourova T., " Art of the embroiderer: western European embroidery in the Hermitage from the sixteenth to the early twentieth century , Petersburg , Hermitage museum 2004)

الكاتب: **د/ رشيد مياد**
أستاذ محاضر- أ –
جامعة يحي فارس المدية

عنوان المقال: **منهج بن باديس في تعميق الفكر الثوري**

البريد الالكتروني: rachidmiad@yahoo.fr

تاريخ الارسال: 2019/04/28 **تاريخ القبول:** 2019/05/ 28 **تاريخ النشر:** 2019/ 06/30

منهج بن باديس في تعميق الفكر الثوري

The approach of Sheikh Abdul Hamid bin Badis in deepening revolutionary thinking

الملخص بالعربية:

يرى البعض في الإمام عبد الحميد بن باديس، أنه مصلح ومربّ يملك فكرا دينيا تقليديا، لا يتعدى تفسير القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، والإلمام بالفقه المالكي، ولم يكن له أي توجه ثوري تحرري؟ إلا أن الإمام الشيخ بتعمقه في دراسة القرآن، والحضارة، والتاريخ، ورحلته في طلب العلم نحو المشرق العربي، واتصاله بالأساتذة وبعلماء النهضة، واطلاعه على أفكارهم، تبلورت في ذهنه خطّة كاملة في العمل التربوي، والإصلاحي، فوجد نفسه مقحما في خوض غمار السياسة، وتعاطيها في إطار الإصلاح الشامل، حتى يحقق السيادة للأمة واستقلالها ونهضتها، فعمل على انتهاج الإصلاح والسياسة، وإحياء القيم الإسلامية الأصيلة في المجتمع الجزائري، والتذكير بتاريخ الأمة وحضارتها، والدفاع عن وحدتها ومقوماتها الحضارية، والمطالبة بحقوق الجزائريين وكرامتهم.

لقد وعى الشيخ ابن باديس أسباب الداء في المجتمع، فعمد إلى تشخيص الأمراض، ووصف الأدوية فكان فكره السياسي فكرا واقعيا ، ركز فيه على الإنسان و خاصة الشباب ، فمن خلال دراسة دقيقة لشخصية ابن باديس وأفكاره يلاحظ على فكره الطابع التحرري العميق والشامل بأبعاده المختلفة، معتمدا على منهج واضح من اجل تجسيد هذه الأفكار .

إن الجهاد و الثورة التي أعلنت ضد الاستعمار الفرنسي في الفاتح نوفمبر 1954م، و تكللت ببزوغ شمس الحرية سنة 1962م ، قد أعد أسبابه ابن باديس رحمة الله عليه ، ووعد به و همّ به كذلك ، لولا كتاب من الله سبق، من خلال هذه الدراسة سنحاول ان نبرز منهج بن باديس في غرس و تعميق فكرة الثورة ، وهذا من خلال الإجابة عن الأسئلة التالية :كيف اعد ابن باديس أسباب الثورة ؟ وكيف وعد بها؟ وإلى أي مدى هم بإعلانها ؟ وهذا من خلال بعض

النصوص المسجلة وخطبه ومقالاته وقصائده ومنشوراته، بالإضافة إلى الشهادات التي أوردها العديد من طلبته.

كلمات مفتاحية: الشيخ عبد الحميد بن باديس،ثوري، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ، منهج ، الاستعمار الفرنسي

Abstract :

-Some see that Imam Abdelhamid Ibn Badis is a peace maker and an educator who has a traditional and religious thought which don't surpass the Quran's interpretation and the prophetic Hadith as well. He is familiar with Imam Malik jurisprudence, otherwise he had no warial liberal orientation . but he did a deep study about the Quran , History and civilization

He traveled into the Arabic Orient where he made a contact with teachers and scientists in order to learn about their ideas ,so a plan came into his mind concerning the educational and the reformatory work .as a result , he found himself included in politic issues to make a global reformatory to perform the independence and the dominance of the nation then he tried to persue politics and reformation , moreover he flourished the Islamic values in the Algerian society then he made a reminder about the history and the civilization of the nation in addition he made a defense for unification of his country and its civilized basics as well to ask for the Algerians' rights and dignity .

Cheik Ibn Badis was aware about the cause of social diseases so he diagnosed them and his political ideas were real and he emphasized on human being especially the youth .

During the precise study about Ibn Badis character and thought, it was observed that there is a deep liberal thought in his character which generate the different dimensions and he depend on a clear method to materialize these thoughts .

The Jihad and the war that are proclaimed against the French colonization in November 1st 1954 .then it ends by the freedom in 1962. Its causes was made by Ibn Badis God bless him.

Through this study .we will try to clarify Ibn badis ' method in planting the warial thoughts by answering the following questions : How did Ibn badis made the causes of war ?

How did he make a promise of this war ? which extent he declared it ?

Key Words:

Man of war , the association of Algerian Muslim ulemas , Method , French colonization

المقدمة:

يرى البعض في الإمام عبد الحميد بن باديس، أنه مصلح ومربّ يملك فكرا دينيا تقليديا، لا يتعدى تفسير القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، والإلمام بالفقه المالكي، ولم يكن له أي توجه ثوري تحرري؟ إلا أن الإمام الشيخ بتعمقه في دراسة القرآن، والحضارة، والتاريخ، ورحلته في طلب العلم نحو المشرق العربي، واتصاله بالأساتذة وبعلماء النهضة، واطلاعه على أفكارهم، تبلورت في ذهنه خطّة كاملة في العمل التربوي، والإصلاحي، فوجد نفسه مقحما في خوض غمار السياسة، وتعاطيها في إطار الإصلاح الشامل، حتى يحقق السيادة للأمة واستقلالها ونهضتها، فعمل على انتهاج الإصلاح والسياسة، وإحياء القيم الإسلامية الأصيلة في المجتمع الجزائري، والتذكير بتاريخ الأمة وحضارتها، والدفاع عن وحدتها ومقوماتها الحضارية، والمطالبة بحقوق الجزائريين وكرامتهم.

لقد وعى الشيخ ابن باديس أسباب الداء في المجتمع، فعمد إلى تشخيص الأمراض، ووصف الأدوية فكان فكره السياسي فكرا واقعيا ، ركز فيه على الإنسان و خاصة الشباب ، فمن خلال دراسة دقيقة لشخصية ابن باديس وأفكاره يلاحظ على فكره الطابع التحرري العميق والشامل بأبعاده المختلفة، معتمدا على منهج واضح من اجل تجسيد هذه الأفكار .

إن الجهاد و الثورة التي أعلنت ضد الاستعمار الفرنسي في الفاتح نوفمبر 1954م، و تكللت ببزوغ شمس الحرية سنة 1962م ، قد أعد أسبابه ابن باديس رحمة الله عليه ، ووعد به و همّ به كذلك ، لولا كتاب من الله سبق، من خلال هذه الدراسة سنحاول ان نبرز منهج بن باديس في غرس و تعميق فكرة الثورة ، وهذا من خلال الإجابة عن الأسئلة التالية :كيف اعد ابن باديس أسباب الثورة ؟ وكيف وعد بها؟ وإلى أي مدى هم بإعلانها؟ وهذا من خلال بعض النصوص المسجلة وخطبه ومقالاته وقصائده ومنشوراته، بالإضافة إلى الشهادات التي أوردها العديد من طلبته.

اعتمد ابن باديس منهجا واضحا في نشر وتعميق الفكر الثوري التحرري، بداية بإعداد أسباب الثورة مرورا بوعود من اجل تفجيرها. ثم التفجير، كما يلي:

أ/ إعداد أسباب الثورة: يتضح ذلك من خلال:

1-الدور الذي قام به في التوعية العقائدية والفكرية والسياسية التي سبقت الثورة:

قبل الجهاد تحتاج الأمة إلى تصحيح القيم والسلوكيات والعقائد، فقد أمر الله عز وجل الصحابة بالصلاة قبل الجهاد، قال الله تعالى:" كفوا ايديكم واقيموا الصلاة "[1] ثم امرهم بمقاتلة الذين يقاتلونهم قال تعالى: "قاتلوا الذين يقاتلونكم، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين "، ثم امرهم بمقاتلة المشركين كافة، قال تعالى:" قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة "[2].

النبي صلى الله عليه وسلم دعى الناس 15 سنة منها 13 سنة في مكة و سنتين في المدينة قبل إعلان الجهاد و سل السيف، هذه السنوات كانت كلها تصحيح للعقائد و غرس للقيم، أو قل عنها أنها توعية شاملة و إعداد لجيل النصر ، إذا نستطيع القول أن تهيئة الأسباب تعتبر من الواجبات الشرعية ، و على هذا النهج سار بن باديس رحمة الله عليه ، حيث قام بدور كبير في اعداد الجيل الذي فجر ثورة الفاتح نوفمبر 1954 و تجسد ذلك في :

1- تطهير الإسلام مما علق به من الشركيات والبدع والخر افات:

إن الإصلاح ينبغي أن يبدأ من الدين بتنقيته من الخرافات والبدع التي طمست على عقول المسلمين، و كانت سببا في تأخرهم، لقد كان الجزائريون يعتقدون اعتقادات فاسدة كالتبرك بأضرحة الأولياء ، و الاعتقاد في قدراتهم و أدّعاء قدسية شيوخ الطرق و الرقص و

التهتك في الاحتفالات المبتدعة، و اختراع أذكارا محرفة، و قربات مخالفة للكتاب والسنة ، بلغت بهم إلى درجة الوثنية التي و صفها المبارك الميلي بالجاهلية الحاضرة ، بعد جاهلية عصر الوحي، بل انه ذهب إلى أبعد من ذلك في الوصف فقال :" انه لا فرق بينهما في الجهل بما ينافي التوحيد ولا في الابتلاء بالمبتدعين و الدجالين، ولا في التبرك بالآثار احتماء من الأقدار، و لا في التقرب من الأحجار و النفور من المرشدين والأخيار، ولا في عصيان من خلقهم وعبادة ما نحتوه، ولا في افتراق الكلمة والانقسام إلى شيع متعادية."[3]

لقد أدرك الامام بن باديس ورجال الإصلاح خطورة الوضع الذي بلغه المجتمع الجزائري من جراء الانحرافات الكثيرة التي نسبت إلى الدين، وتركت آثارا سيئة للغاية في المجتمع الجزائري، فكانت الدعوة إلى العودة إلى الإسلام الصحيح المستمد من القران الكريم والسنة المطهرة.

و في سبيل تحقيق هذا الهدف ألف الشيخ مبارك الميلي كتاب " رسالة الشرك و مظاهره"، كما تولى الإمام ابن باديس تأليف كتاب "العقائد الإسلامية "، وقد جاء في أصول هذه الدعوة ما نصه :"فكل شرك في الاعتقاد أو في القول ، أو في العمل فهو باطل ، بناء القباب على القبور، والذبح عندها لأجلها و الاستغاثة بأهلها ضلال في أعمال الجاهلية"[4]، و الإصلاح هنا لم يكن بتعليم عقيدة جديدة إنما بتطهير ما هو كائن، وتجديد فعاليته في المجتمع كما يقول مالك بن نبي :" أن المشكلة لا تكمن في تعليم المسلم عقيدة هو يملكها، وإنما المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الإيجابية وتأثيرها الاجتماعي."[5]

1-2- محاربة الزوايا و الطرقية المنحرفة و عقيدة الارجاء:

يقول أصحاب هذه العقيدة : " الايمان في القلب ،أين ضيعوا الامر بالمعروف و النهي عن المنكر" ، قاوم ابن باديس و الجمعية الطرقية الضالة التي كانت أداة طيعة للاستعمار، خصوصا أن المخططين لها من كبار فلاسفة الاستعمار و مفكريه، هذا ما جعلهم يطلقون شعارات باطلة منها " من لم يكن له شيخ، فشيخه الشيطان "، الأمر الذي جعل العلماء المصلحين يشرحون للرأي العام زيف الترهات والأباطيل المنافية للإسلام ،و يكشفون للناس تواطؤ بعض أولئك الرؤساء والشيوخ ، مع حكام الاستعمار، أعداء الإسلام وخصوم كل نهضة ويقظة وتقدم.[6]

وكان رد ابن باديس و الإبراهيمي: " أن هذا البلاء المنصّب على الشعب المسكين، آت من جهتين متعاونتين عليه ... استعمار مادي، وهو الاستعمار الفرنسي، واستعمار روحاني يمثله مشايخ الطرق المؤثرون في الشعب أو المتاجرون باسم الدين، والمتعاونون مع الاستعمار عن رضى وطواعية.[7]

وتحت عنوان لماذا حاربت الشهاب الطرقية؟ علق ابن باديس " حاربنا الطرقية لما عرفنا فيها –علم الله – من بلاء على الأمة من الداخل والخارج، فعملنا على كشفها، وهدمها مهما تحملنا في ذلك من صعاب ..."، ورغم أن هذه الحرب لم ترق للطرقيين، إلا أن الكثير رحبوا بها أمثال مالك بن نبي الذي أيد الجمعية في هذا الجانب.[8]

1-3-محاربة حركة التبشير:

يعد التبشير سبيلا للسيطرة السياسية و الروحية ، لذا حاولت فرنسا القضاء على كل ما ليس نصرانيا ،لإظهار النصرانية في مظهر الديانة الإنسانية، وهذا ما يعلل تحاملها على الدين الإسلامي، الذي تعتبره خطرا عليها ، لذلك عملت على إتباع كل السبل للحدّ من انتشاره، وكانت الجمعية تنظر إلى التبشير على انه :"نتيجة من نتائج التعصب المسيحي المسلح، ومولود من مواليد القوة الطاغية التي تسمي كل ما ترضى عنه من الأعمال المنكرة حرية الدين أو حرية الفكر، وانه أداة من أدوات السياسة في ثوب ديني، و شكل كهنوتي دفعته أولا ليكون رائدها في الفتح و قائدها في الاستعمار.[9]

و كان ابن باديس و الجمعية ترى انه من المعقول أن يثمر التبشير في بلد كالجزائر لتوفر الظروف المواتية لذلك فعملت الجمعية على القضاء على هذه الحركة و مقاومتها عن طريق المحاضرات و الدروس العامة، ومن خلال تعليمها للشعب الجزائري قيمة دينهم و ضرورة التمسك به وبأنه جزء مهم في هويتهم و شخصيتهم التي لا تقوم إلا على المبادئ التي تنادي بها الجمعية (الإسلام ديننا ، والعربية لغتنا ، والجزائر وطننا)ونجحت في ذلك إلى حد بعيد، فلم تتمكن الحركة التبشيرية من تحقيق مرادها أمام تصلب الجزائري في دينه مهما بلغت به العامية و الأمية و الفقر.[10]

1-4-محاربة سياسة التجنيس والادماج:

يحدثنا الشيخ البشير الإبراهيمي عن حرب جمعية العلماء بقيادة ابن باديس لسياسة التجنيس والاندماج، وكيف واصلت هذه الحرب حتى قضت عليها، فيقول:" حاربت جمعية العلماء، سياسة الإدماج في جميع مظاهرها، فقاومت التجنيس، ونازلت أنصاره ودعاته حتى قهرتهم، وأخرستهم، وقطعت عليهم الحبل في أيديهم، ثم أفتت فتواها الجريئة فيه، يوم كانت الجرأة في مثل هذه المسائل بابا من العذاب، فكان ذلك منها تحديا للاستعمار، وإبطالا لكيده، وتعطيلا لسحره، وأثبتت بتلك المواقف للجزائر إسلاميتها."

جعل الشيخ ابن باديس من دروسه ومقلاته في جرائد الجمعية، وسائل لمحاربة الفرنسة والاندماج، وقد عبر عن رفضه لسياسة الإدماج في جريدة الشهاب، بقوله: إن هذه الأمة الجزائرية الإسلامية ليست هي فرنسا، ولا تريد أن تصير فرنسا، ولا تستطيع أن تصير فرنسا ولو أرادت، بل هي أمة بعيدة عن فرنسا كل البعد، في لغتها، وفي أخلاقها، وفي عنصرها، وفي دينها، لا تريد أن تندمج، ولها وطن محدود معين هو الوطن الجزائري ..."

كما نددت الجمعية بالحكم الاستعماري وممارساته الظالمة، بالإضافة إلى المطالبة بحق الجزائريين كافة في الانتخاب، كما كانت تسعى لتحقيق الوحدتين العربية والإسلامية، وتبني قضاياهم وفي مقدمتها قضية فلسطين (11)، لقد تجاوزت الجمعية كل هذه المطالب، والرفع من سقفها بالمطالبة بالاستقلال، ولو بطريقة غير مباشرة، وهذا منلمسه من خلال العديد من تصريحات بن باديس ، سيأتي الحديث عنها لاحقا.

لقد كانت دعوة ابن باديس صريحة في التخطيط لانتشال الأمة الجزائرية من الوضعية المزرية التي آلت إليها من جراء معاول الهدم الاستعمارية التي فرضت عليها، في المقابل سعى ابن باديس إلى تصحيح عقلية الناس و عقائدهم لان ذلك هو الطريق الموصل إلى الحرية ،قال تعالى : " إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغير ما بأنفسهم"[12]، و قد بدأ ابن باديس مشروع بناء الامة من خلال التعليم و المدارس و الكتاتيب و حتى النوادي .

2- الاهتمام بالتربية والتعليم:

شرعت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ورئيسها منذ تأسيسها في 1931/05/05م بنادي الترقي بالعاصمة في تأسيس المدارس لإعداد جيل جديد متشبع بالمبادئ والقيم الإسلامية ومتقنا للغة العربية محافظا عليها، من أجل تحضيره لمهام صعبة لا يقدر عليها سوى

من كان مسلحا بكل تلك القيم، كما قال الشيخ عبد الحميد ابن باديس "تعليم الأمة، وإحياء الروح العربية الإسلامية سلاح أكيد لتحرير الجزائر "[13]

فذكر الشيخ البشير الإبراهيمي في ذلك بقوله: " جاء الدور الثاني لجمعية العلماء وهو دور التربية الإسلامية والتعليم العربي الابتدائي الحر، المستحمل على المبادئ العربية وآدابها ومبادئ التاريخ الإسلامي والتربية الإسلامية .....للجمعية الآن (1954م)بل للأمة الجزائرية أكثر من مائة وخمسين مدرسة ابتدائية حرة رغم الاستعمار الفرنسي، يتردد عليها أكثر من خمسين ألف تلميذ من أبناء الأمة الجزائرية، بنين وبنات يدرسون مبادئ لغتهم وآدابهم وأصول دينهم وتاريخ قومهم"[14]

وإنّ ما قام به عبد الحميد بن باديس إلى جانب إخوانه العلماء في الجمعية من أعمال إصلاحية في المجتمع الجزائري ، كان لا بد منها كلبنة أولى قبل حمل السلاح وإعلان لجهاد ضد المحتل الفرنسي ؛ لأنه لا يُنتظر من مجتمع يتفشى فيه الجهل ، والخرافات ، والفرقة بين أفراده ، أن يقدم على أمر جلل كهذا . فمن أمثلة ما قام به ابن باديس نبذ الفرقة بين الجزائريين وأعراقهم؛ وهو ما عبّر عليه بقوله: " إنّ أبناء يعرب وأبناء مازيغ قد جمع بينهم الإسلام منذ بضعة عشر قرنا...فأيّ قوّة بعد هذا يقول عاقل تستطيع أن تفرّقهم ... "[15]

لقد كتب للمنهج الباديسي الإصلاحي التغييري كلّ النجاح، وكانت أبرز مظاهر نجاحه ممثلة في الاستجابة الجماهيرية العارمة بمناسبة الاحتفال بختم القرآن، والفتنة العنصرية التي أشعلها اليهود بقسنطينة، وافتتاح مدرسة الحديث بتلمسان، وتدشين دار الطلبة بقسنطينة، وغير ذلك من التظاهرات الإقليمية في مناسبات مختلفة[16].

وبذلك استطاعت الجمعية إنقاذ ما يمكن إنقاذه من مليوني طفل عربي مسلم، فإليها يرجع الفضل في تكوين حركة ثقافية نشيطة، نشرت التعليم العربي في المدارس والمساجد على نطاق واسع في أوساط الأهالي، حيث ركزت الجمعية على بناء المدارس الحرة والأهلية والتي بلغت عشية اندلاع ثورة التحرير سنة 1954م حوالي 150مدرسة، بمعدل قسمين لكل منها ، و أكثر من ذلك فقد سعت مع الحكومات العربية باسم الأمة الجزائرية لإرسال مئات الطلبة الجزائريين للدراسة على نفقة هذه الدول.

كما أقدمت جمعية العلماء على إنشاء العديد من الجمعيات والنوادي التي أسهمت في حركية تكوين الشباب الجزائري، بعدما أضحت معلما هاما من معالم الإحياء، وقد أشار إليها الدكتور سعد الله بقوله: "فقد خلق الجزائريون الجمعيات التنويرية والنوادي الثقافية،

بالإضافة إلى الصحافة لكي يساعدوا على إنقاذ مواطنيهم من الانحطاط."[17] ، وذلك رغم تضييق السلطات الاستعمارية عليها ومحاربتها سرا وعلانية لمدارسها ونواديها وإغلاقها للعدد الكبير منها بين وقت وآخر، وزجها بالمعلمين والمديرين في السجون والمعتقلات بدعاوى مختلفة، كل ذلك قصد الحد من انتشار التعليم العربي بين أبناء الشعب الجزائري وحصره في أضيق نطاق ممكن، ثم بقصد الحد من نفوذ جمعية العلماء الأدبي والروحي والوطني لدى الشعب الجزائري[18]

إن ثمار هذه المجهودات التي قام بها ابن باديس والجمعية في تربية النشء وتعليمه، كانت ثورة نوفمبر 1954م، ولما كانت الدعوة إليها وفق تلك التعاليم التي انتشرت في ربوع الجزائر، فقد كان من السهل على الشعب الجزائري أن يتبنى العمل الثوري وينخرط فيه دون تردد.

ب/ ابن باديس يعد بإعلان الثورة:

لئن ظل ابن باديس وفيا لهذا الأسلوب الاستراتيجي الشمولي في مواجهته للاستعمار خلال كل سنوات نشاطه، فإن الإطار السياسي الذي يندرج فيه نشاطه قد بدأ يتبلور بصفة خاصة منذ سنة 1937م، عندما بدأ بن باديس يجهر بأنه لا مناص من المغامرة في مواجهة الاستعمار، وذلك من خلال الأشعار والخطب والمقالات التي كان ينشرها في مختلف الجرائد والمجلات خاصة الشهاب' وكذا ما رواه بعض تلامذته. وهذه بعض النماذج التي تبين تنبأ ووعد ابن باديس بالثورة.

استعمل عبد الحميد بن باديس الشعر كوسيلة للتعبير في العديد من المناسبات، من أجل بث الحماسة في نفوس من يخاطبهم ومن يلقي عليهم ما نظمه من قصائد، فكانت بدورها دالة على المنحى الذي كان يسير فيه الرجل وهو الاستعداد للثورة ضد الاستعمار، فقد جاء في إحدى قصائده المعروفة المقطع التالي:

يا نشء أنت رجاؤنا   وبك الصباح قد اقترب
خذ للحياة سلاحها   وخذ الخطوب ولا تهب
من كان يبغي ودنا   فعلى الكرامة والرحب
أو كان يبغي ذلنا   فله المهانة والحرب
هذا نظام حياتنا   بالنور خط وباللهب
هذا لكم عهدي به   حتى أوسد في الترب

فإذا هلكت فصيحتي تحيا الجزائر والعرب[19]

نرى ابن باديس في هذه الأبيات، استعمل كلمات ذات مدلول ثوري؛ مثل: سلاحها، الخطوب، الحرَب، اللهب، ليذكر أنّ ذلك عهده إلى أن يموت، فإذا مات فـ تحيا الجزائر والعرب، وغيرها الكثير من القصائد التي تصب في نفس الاتجاه.

وفي مقال له تحت عنوان: هل آن أوان اليأس من فرنسا نشر بالشهاب، جاء قوله: لقد أخذ اليأس بتلابيب الكثير منا، وهو يكاد يعم، ولا نتردد أنه قد آن أوانه ودقت ساعته ثم قال: والله لا تسلمنا المماطلة إلى الضجر الذي يقعدنا عن العمل، وإنما تدفعنا إلى اليأس الذي يدفعنا إلى المغامرة والتضحية «اهـ ما هي المغامرة المصحوبة بالتضحية أليست الثورة المسلحة التي تحقق الاستقلال؟ إن الثورة لا تكون إلا بالتضحية الغالية بالأنفس والأموال، والمغامرة يقدم على مغامرته دون أن يحسب حسابا لربحه أو خسارته ويوازن بينهما

وقد نقل عنه انه قال لبعض جلسائه من تلامذته سنة 1936م، وهو ما يرويه الشيخ محمد الصالح رمضان انه أجاب لما سئل من بعض شبان الحركة الوطنية، وقالوا له أنت شخصية كبيرة، لماذا لا تدعوا للاستقلال وأنت مسموع الكلمة؟ فقال لهم: يا أبنائي من أراد أن يبني مسكنا هل يبدأ بالسقف؟ قالوا لا، قال فبماذا إذن؟ قالوا: بالأساس والجدران، قال هذا ما افعله، وما غايتنا من عملنا إلا الاستقلال[20]، لكن للأسف نجد من يشكك في هذه الحقيقة، أو ينكرها من المناهضين للجمعية وفكرها.

و في ندائه إلى الامة الجزائرية و نوابها يشير إلى ضرورة اليأس من الاتفاق مع الاستعمار، و ضرورة الثقة بالنفس، فيقول: " لقد تجاهلت فرنسا قيمة الوطنية الجزائرية، فما على الجزائريين إلا أن يعرفوا قيمة أنفسهم "، ثم يذكر مواطنيه بموقف وزير الحربية الفرنسية "اداورد دلاديه" من الوفد الجزائري سنة 1936م، عندما اعلن صراحة أنه يعارض كل المعارضة في إعطاء الجزائريين حق النيابة البرلمانية، ما داموا متمسكين بحالتهم الشخصية الإسلامية[21]

كان هذا التصريح من جانب دلاديه كافيا في ان يقطع حبل الرجاء امام من ظل يحسن الظن بالسياسة الفرنسية ، و تأخذ ابن باديس العزة الإسلامية و العربية فيقول:" حرام على عزتنا القومية و شرفنا الاسلامي أن نبقى نترامى على ابواب برلمان امة اخرى ، او ترى اكثريتها ذلك كثيرا علينا ، و يمسنا كثير منها في شخصيتنا الاسلامية ، و يجرح اعز شيء لدينا ، لندع الامة الفرنسية و ترى رأيها في برلمانها و لنتمسك عن ايمان وامل ، و لنطالب بالمساواة

التامة في جميع الحقوق في وطننا و اولها المساواة في المجالس النيابية"[22] ، كما دعى جميع الأحزاب السياسية إلى تناسي الخلافات و إلى سياسة التسامي عن النزعات الشخصية ، و الانخراط في مسعى مقاطعة السلطات الاستعمارية ، ما لم تمنح الجزائريين حق المساواة في المجالس النيابية.[23]

كما استقبل بعد رجوعه من فرنسا من طرف عشرات الآلاف فخطب فيهم قائلا:" أيها الشعب إنك –بعملك العظيم الشريف-برهنت على أنك شعب متعشق للحرية، وهائم بها، تلك الحرية التي ما فرقت قلوبنا منذ كنا نحن الحاملين للوائها، وسنعرف في المستقبل كيف نعمل لها وكيف نحيا ونموت من اجلها" وتابع كلامه قائلا:" ايها الشعب لقد عملت وانت في أول عملك هذا فأعمل داوم على العمل، وحافظ على النظام، واعلم بأن عملك هذا، ما هو إلا خطوة ووثبة، وراءه خطوات ووثبات وبعدها إما الحياة وإما الممات."[24]

و بمناسبة افتتاح دارا لحديث سنة 1937م ، و المتزامن مع ذكرى مرور مئة عام على احتلال قسنطينة ، حرر نداء يدعوا فيه الامة الجزائرية للصيام و ملازمة المساجد ، و عندما عارضه احد تلامذته غضب الشيخ وقال :" يا أبنائي ، إنكم تعلمون أني لم أطلب أي شيء لنفسي ، و لكني اليوم أطلب لنفسي شيئا واحدا ، هو أن تسمحوا لي أن اكون أول ضحية في سبيل الجزائر ، عندما يحين الوقت للتضحية في سبيلها "[25]

مما سبق يتضح لنا الشيخ الامام ابن باديس كل تصريحاته و ندآته كانت تصبح في اتجاه واحد وهو الدعوة للحرية و تحقيق الاستقلال ، حتى لو اقتضى الامر حمل السلاح و اعلان الثورة.

ج/ ابن باديس يهّم بتفجير الثورة:

لقد كان ابن باديس مؤمنا بالحرية ، و يجعلها حقا شرعيا للإنسان و بدونها تنعدم و تزول الإنسانية ، فعندما كانت بوادر الحرب العالمية الثانية في الأفق ، و تجند فرحات عباس مع الجيش الفرنسي كطبيب ، كان ابن باديس يشعر بالأسى و الالم لذلك ، و في هذا الشأن يروي الشيخ احمد حماني ، انه في إحدى أمسيات خريف 1939م ، في مجلس بمدرسة التربية و التعليم بقسنطينة ، و كان الحديث حول الأوضاع السياسية في العالم ، و إعلان الحرب العالمية الثانية ، و قبول بعض رجال الاحزاب السياسية التجنيد في الجيش الفرنسي طوعا او كرها ، قال ابن باديس :" لو انهم استشاروني و استمعوا لي و عملوا بقولي لأشرت عليهم

بصعودنا جمعيا إلى جبال الاوراس و إعلان الثورة المسلحة"[26]، ولو وجدت عشرة من عقلاء الأمة الجزائريين وافقوني على اعلان الثورة لأعلنتها[27]

كما أكد الشيخ محمد الحاج بجة أحد تلاميذه الأقدمين – من دائرة آقبو – أنه كان تلميذا في أوائل الثلاثينات، وأن الشيخ رحمه الله كان يسأل تلاميذه الكبار : هل أديتم الخدمة العسكرية ؟ ومن أجاب بنعم ميزهم عن الآخرين وصرح لهم أننا سنحتاجكم يوما ما، وحثهم على عدم نسيان ما دربوا عليه من أعمال الحرب، ولعل هذه الشهادة تفسر شدة اتصاله بتلميذه الشيخ الفضيل الورتلاني رحمهم الله جمعيا، فقد كان من الذين أدوا الخدمة العسكرية قبل أن يتصل به فكان يقربه جدا، ويستصحبه معه في بعض رحلاته ويركن إليه في تربية صغار تلاميذه على الثورة[28].

تحدّث الأستاذ حمزة بوكوشة – وهو من أقرب المقربين إلى الشيخ عبد الحميد والعاملين معه في ميادين العلم والإصلاح والسياسة – إنه دعاه ذات يوم للمبايعة على إعلان الثورة المسلحة، وحدد له تاريخ إعلانه بدخول إيطاليا الحرب بجانب ألمانيا ضد فرنسا، مما يحقق هزيمتها السريعة، فبايعتُه على ذلك، وكان بالمجلس غير الأستاذ حمزة منهم من تردد ومنهم من أقدم على المبايعة. وقد أكد الشيخ محمد بن الصادق جلولي هذه الرواية ودعمها. ولكن المنية أدركت ابن باديس قبل موعد إعلان الثورة ببضعة وخمسين يوما، فقد مات في 16 أفريل 1940 م، ودخلت إيطاليا الحرب في 10 يونيو 1940 م[29]

الخاتمة :

في الأخير نستطيع القول إنّ النشاط الإصلاحي الذي شغل جانبا واسعا من حياة الإمام ابن باديس ، لم يكن إلا مقدمة وتهيئة للنفوس ، من أجل خوض غمار المقاومة ، واسترجاع الحرّية المسلوبة .فقد كان الشيخ كما وصفه عمر آوزقان ثوريا خالصا وحكيما ، لا يتطلب من كلّ مرحلة أكثر ممّا تقدر أن تعطي ، لقد عاش ابن باديس للفكرة و المبدأ و مات و هو يهتف "فاذا هلكت فصيحتي تحيا الجزائر و العرب."

الهوامش:

-القران الكريم ،الاية77 من سورة النساء .[1]

- القران الكريم ،الاية36 من سورة التوبة .[2]

- مبارك الميلي ، رسالة الشرك و مظاهره ، دار الغرب الإسلامي ، ط5، 2000 ، ص [3]109

[4] -آثار الإمام ابن باديس ، ج3 ، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية و الجزائر ، ط1 ، 1991، ص155

[5] - مالك بن نبي ، وجهة العالم الإسلامي ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، بإشراف ندوة مالك بن نبي ، دار الفكر ،الجزائر ،دمشق ، ط5 ، 1986 ، ص 54

[6] - محمد الصالح رمضان ، جمعية العلماء و دورها العقائدي و الاجتماعي و الثقافي ، مجلة الثقافة ، عدد83، السنة الرابعة عشر ، سبتمبر /أكتوبر 1984 ، ص 362

[7] - نصر الجويلي ، جمعية العلماء المسلمين بين الدين و السياسة ، المجلة التاريخية المغربية ، السنة الخامسة عشرالعدد49/50 ، جوان 1988، تونس ، ص 109.

[8] - مالك بن نبي ، مذكرات شاهد القرن، دار الفكر، العادة الرابعة، ط2 ، 1427هـ-2004.

[9] - جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ، سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين المنعقد بمركزها العام "نادي الترقي "بالجزائر، دار الكتاب الجزائر ، ص72.

[10] - نفسه ، ص73.

[11] - حول اهتمامات الجمعية بالقضية الفلسطينية انظر: احمد مريوش، دراسات و أبحاث في تاريخ الجزائر الحديث و المعاصر ،ج1،ط1، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر و التوزيع ،2013 ، ص 274.

[12] - القرآن الكريم الاية 11 من سورة الرعد

[13] - عبد الحميد بن باديس " ما جمعته يد الله لا تفرقه يد الشيطان " ، جريدة البصائر ، العدد03 ، 22 شوال1354/1936/01/17 ، ص 02

[14] - زرهوني،المرجع سابق، ص 29

[15] - عبد الرزاق قسوم : "حاجة الجزائر. اليوم . إلى المنهج الباديسي " ، مجلة الوعي ، فكرية ثقافية شهرية ، تصدر عن دار الوعي ، الجزائر، العدد01 ، رجب . شعبان 1431هـ/جويلية 2010م ، ص33 .

[16] - حسن عبد الرحمان سلوادي ، عبد الحميد بن باديس مفسّرا ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر، 1988م ، ص08 .

[17] - سعد الله، الحركة الوطنية،ج2، ص 144

[18] - نفسه، ص 395

[19] - القصيدة ألقاها ليلة حفلة جمعية التربية والتعليم بقسنطينة ، يوم الإثنين 13 ربيع الأول 1356هـ/11جوان 1937 م ، بعنوان : تحية المولد الكريم :للمزيد انظر: عبد الرحمان شيبان ، من وثائق جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ، دار المعرفة ، الجزائر ، 2009م ،ص.ص.74،75

[20] -محمد صالح رمضان ، الإمام الشيخ عبد الحميد بن باديس-من آرائه و مواقفه – الجزائر دار البعث 1983، ص49

[21] - محمد الميلي ، ابن باديس و عروبة ال3جزائر، الطباعة الشعبية للجيش ،الجزائر،2007، 116

، ص111

- نفسه [22]

[23]- لا نستطيع ان نطلب من الشيخ ابن باديس في هذه الحقبة من الزمن أكثر مما نادى به ، ولا سيما أن زعماء الاحزاب السياسية ظلوا ينادون بالمساواة

-الشهاب ، ج6، م12سبتمر 1936، ص [24]272

- محمد خير الدين ،مذكرات،ج1 ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، 1985 ، ص[25]407

- احمد حماني ،ابن باديس و الثورة ،مجلة بونة ،العدد02، نوفمبر 2004،الجزائر،ص[26]99

- عمار طالبي ، اثار ابن باديس ،دار اليقظة العربية .دمشق ،1978. [27]214

- حماني ، مرجع سابق،ص99 و ما بعدها.[28]

- الميلي ،ابن باديس و عروبة الجزائر ، مرجع سابق، [29]116

الكاتب: د/علي مزيان
المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين لجهة الشرق -وجدة- المغرب

عنوان المقال: التفسير التاريخي عند المسلمين بين أصالة المصادر وخصوصية التأليف

البريد الالكتروني:mazyan72@hotmail.com

تاريخ الارسال:2019/01/04 **تاريخ القبول:** 14/ 2019/03 **تاريخ النشر:**06/30 /2019

التفسير التاريخي عند المسلمين بين أصالة المصادر وخصوصية التأليف

الملخص بالعربية:

يسعى التفسير التاريخي إلى الوقوف على أسباب الأحداث والعوامل المؤثرة فيها. ويبحث في سنن النهوض الحضاري وسقوط الأمم. وهذه الغاية لا تتحقق إلا عبر التأسيس لقواعد تأخذ بالحسبان منهجا يقوم على عبور "تجريبي" من زمن الشهود إلى عصر الحضور، بحيث يعتمد المؤرخ دقة الخبر وسلامة النقل، ويراعي خصوصية المنهج التاريخي، وينأى عن كل إسقاط "تفسيري" نشأ ضمن سياقات تتعلق بتاريخ أمم أخرى، تزايل طبيعة الأمة المؤرخ لها، نشأة وتطورا، وتباينها عقيدة وتصورا.

كلمات مفتاحية: التفسير- التاريخ- التحقيق- التفتيش- البحث – المنهج- التمايز- خصوصية التأليف.

Abstract :

The Historical interpretation aims to identify the causes of events and the factors affecting them. And looking for the rules of the advancement of civilization and the fall of nations. This goal can be achieved only through rules that take into account a method based on a "crossing" from the time of "witnesses" to the stage of "attendance."So that the historian adopts Accurate news and the transfer of correct events, and takes into account the specificity of the historical approach, And avoids interpretations that have arisen within contexts relating to the history of other nations.

Key Words: Interpretation– History- Investigation- Inspection- search- Approach- the difference- Authorization Privacy.

مقدمة:

إن التفسير التاريخي يُعنى بمعرفة طبيعة العلاقات التي تربط بين الأحداث، ويقف على منطلقاتها، ويستقصي دوافعها، ويستنبط السنن المؤسسة لكل نهوض حضاري، بحيث لا يستوي -هذا التفسير- قائما إلا بفعل تراكم معرفي و"تجريبي" يحقق "اعتبارا"، يتجاوز حدود البعد القيمي الوعظي، في اتجاه "عبور حضاري" من زمن "الشهود" إلى زمن "الحضور"، وفق منهج استردادي يعيد بناء الحدث التاريخي، يستعين بالنظر الدقيق، ويستحضر سياق الأحداث في ظروفها وحيثياتها. والتفسير بهذا المعنى لا يُثمر نتيجة، إلا إذا راعى طبيعة الإنسان نفسه، والتفت إلى خصوصية التاريخ المدروس، بشكل ينأى عن إسقاطات "تفسيرية" نشأت ضمن سياقات تتعلق بتاريخ أمم أخرى، تزايلها نشأة وتطورا، وتباينها عقيدة وتصورا.

إن اعتماد الإنسان مفهوما مركزيا في التاريخ الإسلامي، ينطلق من اعتبار هذا التاريخ وعاء الخبرة البشرية، يهتم بالمجهود البشري ويستهدف الإجابة عن أسئلة تتعلق بأثر الإنسان في الماضي من أجل بناء المستقبل، وهو إجراء لا يتم إلا بمعرفة هذا الإنسان[1]. لذلك فإن كل محاولة لا تقيم وزنا لهذا الاعتبار، تظل ابتسارا لنتائج لا تعكس تفكيرا تاريخيا علميا رصينا؛ لأن الإنسان كائن متعدد الأبعاد يؤسس بدوره لتفسير تاريخي يعكس هذا التعدد. ويستحضر الخلفية الإيمانية التي توجه فاعلية هذا الإنسان.

كما أن المنهج التاريخي "الحداثي" -الذي يقدم بوصفه أنموذجا علميا "موضوعيا" قابلا للتعميم- نشأ في إطار الصراع الذي خاضته أوربا ضمن مشروع نهضتها، حين اعتمدت على القوة العسكرية لإخضاع الشعوب المستضعفة. فاحتفظ هذا المنهج بنَفَس مفعم بالعظمة والاستعلاء، بل إن الصراعات التي خاضتها أوربا ضد "مستعمراتها" كان لها الأثر الواضح في تفسير الأحداث والوقائع التي تميز بها تاريخ أوربا. بحيث صار مطبوعا بسفك الدماء، والإفراط في استعمال القوة، بوصفها وسائل للاستئثار بمقاليد الحكم، والسيطرة على ومراكز السلطة. فكان من نتائج ذلك أن احتفظ التفسير التاريخي بتلك الروح الصدامية، وسعى ليسقطها "تعسفا" على وقائع التاريخ الإسلامي تفسيرا وتعليلا. فكانت وفاة النبي ﷺ، حسب هذا المنهج التفسيري، انطلاق مرحلة فتن وصراعات بين القوى ذات النفوذ ممثلة بالمهاجرين، وبقية القوى من الأنصار الذين آووا ونصروا.

ومن أجل إرساء منهج موضوعي علمي لتفسير التاريخ وجب مراعاة جملة من الاعتبارات على رأسها؛ تحرير التاريخ من الكذب والاختلاق، وإخضاع الروايات التاريخية لمنهج المحدثين ضبطا ونقدا، مع ضرورة مراعاة خصوصية المنهج التاريخي وتمييز القدر المشترك والقدر الفارق بينه وبين منهج المحدثين.

1. أصالة المصادر التاريخية:

إن التأليف التاريخي عند المسلمين بدأ من حيث بدأت سائر العلوم الإسلامية؛ من عملية تجميع المتفرق صيانة لتراث الأمة من الضياع، وحماية له من الإهمال الذي لحق الكثير من التقاييد والتصانيف، لذلك عنى الإخباريون بجمع الروايات والأخبار حتى اجتمعت مادة تاريخية هائلة، مسترشدين بما نقله الخطيب البغدادي عن يحيى بن معين "إذا كتبت فقمش وإذا حدثت ففتش"[2] في تمييز واضح بين مرحلتين خضع لهما التصنيف العلمي في الإسلام؛ مرحلة التحمل والتلقي، ومرحلة الأداء التي تأتي متأخرة عن سابقتها. إلا أن ما خضعت له العلوم الأخرى، وعلى رأسها علم الحديث، لم يكن للتاريخ منه نصيب؛ فبعد أن اجتمعت للناس أحاديث النبي ﷺ بداية، تصدى النقاد من المحدثين لتلك الروايات نقدا وتمحيصا وتحقيقا، وميزوا بين ضعيف الحديث وصحيحه وبين موضوعه ومنكره. وهي عملية لم يسع المؤرخون تطبيقها على روايات الإخباريين، وانصرفوا في مقابل ذلك نحو التفكير في سبل تنظيم تلك المادة التاريخية، وطرق عرضها بشكل ييسر استفادة القراء منها فأبدعوا وأجادوا. دون أن يكترثوا للنظر في صحتها وقوة أسانيدها. اعتقادا منهم أن الأمانة العلمية تفترض نقلا مجردا عن ذات المؤرخ نفسه، مع توقع مبالغ فيه في قدرة المتلقي على التمييز بين هذه الروايات. خاصة وأنهم أوردوها بأسانيدها ولو كانت منكرة مكذوبة "بل أكثر المحدثين في الأعصار الماضية من سنة مائتين وهلمّ جراً، إذا ساقوا الحديث بإسناده، اعتقدوا أنهم بَرِئُوا من عهدته"[3]. غير أن هذه الروايات حينما طال عليها الأمد، وتناسى الناس هوية هؤلاء النقلة من الإخباريين، عُدت حجة على التاريخ. بل وصارت عائقا حقيقيا يقف في وجه كل قراءة دقيقة لمجمل التاريخ الإسلامي.

ومن أبرز ما يؤيد هذا التوجه في النقل غير الممحص، ما أفصح عنه الطبري في مقدمة تاريخه وهو يحذر كل مطلع على مؤلفه من تلك النقول الغريبة "الباطلة" مما لا يستسيغها قارئ، وينكرها سامع، وهو في ذلك يحدد منهجه "الجمعي الإسنادي" فيقول:" فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه، أو يستشنعه سامعه، من

أجل أنه لم يعرف له وجها في الصحة، ولا معنى في الحقيقة، فليعلم انه لم يؤت في ذلك من قبلنا، وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا، وإنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أدي إلينا"[4]. هذا المنهج زاده الطبري توضيحا حين يشير إلى أنه روى من الأخبار والآثار التي أسندها إلى رواتها دون "إدراك لها بحجج العقل" ومن غير اكتراث لما يتطلبه "الاستنباط بفكر النفوس" فظل هذا التاريخ رهين مرحلة "التقميش" دون أن يخضع لـ "التفتيش". الذي سيمهد الطريق سالكا نحو استبعاد التزييف والكذب عن تاريخ مرحلة من أشد مراحل التاريخ الإسلامي أهمية في بناء فكر تاريخي. يعتمد قراءة علمية تعيد استرداد الأحداث التاريخية بشكل علمي موضوعي.

إن تفسير الأحداث تفسيرا صحيحا يستوجب، بداية، الانطلاق من حادثة صحيحة ثابتة تاريخيا. لأن الاعتماد على حادثة مكذوبة يؤدي إلى نتائج مغلوطة، وإن الادعاء بورود روايات في كتب التاريخ لا يبرر صحتها، لذلك كان لزاما استبعاد الركام الهائل من الروايات التاريخية التي أثقلت المصنفات التاريخية زيفا وكذبا وباطلا، وعلى رأسها روايات أبي مخنف[5] الذي أورد له الطبري في تاريخه خمسمائة وخمس وثمانين "585" رواية شملت فترات دقيقة من التاريخ الإسلامي امتدت إلى سقوط دولة الأمويين.

إن أثر اعتماد روايات أبي مخنف تتراءى لكل دارس منصف، حينما يجد نفسه وهو يبحث في التاريخ الإسلامي أمام نسق تاريخ غير منسجم، يتسم بتعدد القراءات والتأويلات وبتدافع المصالح والاتجاهات، تاريخ يصعب بناء وقائعه وأحداثه بشكل منطقي. تاريخ يخلف انطباعا سلبيا عن مجمل التاريخ الإسلامي لا سيما في بداياته.

لقد عمد أبو مخنف إلى محطتين مفصليتين من محطات التاريخ الإسلامي وهما السقيفة والتحكيم وأغرقهما بروايات ملفقة، ليضفي على مواقف الصحابة طابعا من الخديعة والاحتيال. لأن السقيفة حققت سبقا تاريخيا حين نجحت في نقل السلطة من نبي إلى خليفة بكل سلاسة، لذلك فإن التشكيك في وقائعها تشكيك فيما يليها من النتائج. كما أن التحكيم كان إرهاصا لانتقال نظام الحكم الشوري نحو النظام الوراثي، فصارت الصورة المشوهة المشكلة من مجمل روايات أبي مخنف أن من كان حول النبي ﷺ مجرد شيع وفرق تتصارع للاستحواذ على السلطة، لا تتورع في تبادل السباب والشتائم، ولا تتردد في حسم خلافاتها بحد السيف. وهو بزعمه هذا يؤسس لـ"شرعية" النيل من شهود التاريخ وصُنَّاعه، لأنهم تبادلوا التجريح والطعن أصالة. وعليه فإن من جرحهم-حسب زعمه- إنما نقل عنهم ما

كان قد تأصل فيهم تاريخا وبدءا، وسار سيرهم، واستدعى تاريخهم حين تلاعنوا وتقاتلوا وتصارعوا.

لقد مثلت حادثة التحكيم[6] أبرز مشاهد الزور في التاريخ الإسلامي، حادثة تجمع تفاصيل لا تستقيم منطقا، فضلا عن أن تستقيم تاريخا، فهل يسلم عاقل بعد كل مزاعم "المكر" و"الخبث" و"السب الشنيع" و"الاحتيال الفضيع" و"الخديعة الكبرى"، وبعد كل هذه "الفضاعات" المفتراة بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان كما صورها أبو مخنف، أن يرضخ علي بهذه "البساطة" وينسحب قافلا إلى الكوفة مستسلما راضخا بنص الرواية السابقة، ويترك الساحة بعد أن أدرك أنه مخدوع لا سيما وأن عليا نفسه كانت له صولة على جيش معاوية؟ بل إن القول بأن الحل الذي توصل إليه الحكمان بـ "أن نخلع عليا ومعاوية"[7] غاية في الغرابة، ولا يقول به عاقل إذ أن معاوية لم يبايعه أحد من قبل، لكي ينازع عليا على الخلافة، ولم يذكر ذلك أحد حتى من مناوئيه، فكيف يخلع وهو لم يول قط؟ تلفيقات لا يتطلب بيان زيفها كثير عناء.

غير أن السؤال الذي ينبغي الانتباه إليه هو: لماذا هذا الإصرار غير المبرر على تبني مثل هذه الروايات المكذوبة في ذات الوقت الذي تم إغفال النقول الثبتة المعتمدة في كتب الحديث؟[8] وهي نقول تنسجم مع السياق العام لـ"حادثة التحكيم" التي نصت فيها وثيقة الصلح على أن أمر الخلاف الذي رأى الحكمان رده إلى الأمة أو إلى أهل الشورى، ليس إلا أمر الخلاف بين علي و معاوية حول قتلة عثمان[9] لأن الاقتصاص من هؤلاء القتلة هو سبب المواجهة في صفين أصلا، وبذلك تنهار تعلة الخلاف بينهما حول الخلافة، وبانهيارها تسقط تبعا كل افتراءات السباب والانتقاص بينهما.

فلم يكن التحكيم -بناء على روايات أبي مخنف المختلقة والملفقة- إلا مشهدا من مشاهد الحيل والمكائد والضغائن. ولم تكن "السقيفة" -حسب زعمه- إلا صورة بشعة، تسفه الحكم الراشد بعد النبي ﷺ حين نأى عن الحق والرشاد واستند على الغواية والضلال.

إذا كانت روايات أبي مخنف قد رامت التشويش على مرحلة الخلافة الراشدة، فإن أثرها امتد أيضا إلى الخلافة الأموية، باعتبارها خلافة تأسست على اغتصاب الحكم ممن كان أولى وأجدر. لذلك كُتب التاريخ الأموي بنفَس عدائيٍ، مشفوع بمشاعر الحقد يستنقص من قدر الأمويين، ويبخس من إسهامهم الحضاري، لا سيما وأن هذا التاريخ قد صنف خلال دولة بني العباس. لذلك فإن الركون إلى مثل هذه الروايات سيؤدي إلى نتائج وتفسيرات مغلوطة.

2. مراعاة خصوصية التأليف التاريخي:

إذا كانت المراحل الأولى من تطور علم التاريخ قد اتسمت بالجمع، وتتبع الأحداث من غير نظر في تحقيق حيثياتها، فقد نشأ عن ذلك تعدد الروايات في الحدث الواحد بشكل نجمت عنه سياقات متعددة وصلت حد التضاد والتناقض. بحيث صار الركون إليها، والسعي نحو الجمع بينها مقصدا متعذرا. فتشكلت أحكام على عموم التاريخ تفتقد الكثير من العلمية والدقة، لا سيما تلك المحطات المفصلية من هذا التاريخ، بسبب ما نتج عنها من أحكام وتفسيرات شوهت هذا التاريخ بشكل خطير. وازدادت الخطورة حينما تسربت تلك الأحكام إلى المقررات المدرسية التي شكلت لدى النشء صورة يطبعها الغبش عن مجمل التاريخ الإسلامي.

من أجل تبين معالم الصحة وسط تضخم الروايات وتعددها، خاصة في مرحلة صدر الإسلام، حيث التقول والتجرُّؤ وتحييد الموضوعية، بسبب التدافع السياسي والبحث عن شرعية التمكين لفئة دون غيرها، صارت الحاجة ماسة إلى منهج لتحقيق تلك الروايات، وتمحيصها. منهج يستعين بتحقيق المحدثين. يقوم على النظر في أحوال السند من الرواة، ليس من جهة العدالة فقط ولكن من حيث الضبط. فالمحدثون أنفسهم اعتنوا بضبط نقول الرجال عناية كبيرة قد تفوق عنايتهم بعدالة الرواة، حيث قبلوا الرواية عن "المبتدع" لكنهم لم يقبلوا قط نقول الكذابين، وهذا مبدأ أصله ابن الصلاح قائلا: "ومنهم من قبلها إذا لم يكن ممن يستحل الكذب"[10] هذا الأصل نجد له تنزيلا في منهج البخاري نفسه. فقد روى في صحيحه عن الخوارج ممن استحلوا دماء المسلمين، حتى نقل الخطيب البغدادي بأنهم من أصح أهل البدع حديثا "ليس في أهل الأهواء أصح حديثا من الخوارج"[11] ولا غرابة في ذلك، مادام الصدق مرعيا، وهذا اعتبار لم يغب عن خلد البخاري وهو يؤسس لمنهج قوي في التثبت والضبط ومزايلة الافتراء، تأسيسا على أن الخوارج كما نقل الصنعاني "يكفرون من يكذب، فقبولهم لحصُول الظَّن بخبرهم"[12]. لذلك كان هذا الحرص على الضبط، وتحري الصدق، مما دفع المشتغلين بالرواية إلى رد أخبار، غير الخوارج من سائر الطوائف الأخرى لما وجدوا فيهم عدم التورع عن الكذب. لذلك لم يتردد الإمام مالك لحظة واحدة في رد مرويات بعض الفرق الأخرى وهو يقرر لسائله "لا تكلمهم، ولا ترو عنهم، فإنهم يكذبون"[13]

فالأصل -كما يبدو- في قبول الخبر أو رده، إنما هو من حيث ضبط الرواية والصدق في تحملها وأدائها، حتى صار معيارا معتمدا في قبول الروايات، وأصبح حكما عاما أصله ابن حجر بقوله "لا أثر لذلك التضعيف مع الصدق والضبط"[14].

إلا أن الحديث عن الضبط في التاريخ ينبغي أن يؤخذ بنوع من الحيطة حين ينقل من الحديث، بحيث يجب التمييز بين مناهج المحدثين وبين أحكامهم. لأن منهجهم في تمحيص الروايات يصلح نقله ومن ثم تطبيق مبادئه في حقل التاريخ، أما أحكامهم على بعض النقلة باعتبارهم محدثين، فهي بعيدة عن كونها قابلة للتعميم على الإخباريين لخصوصيتهم .فالمنهج العلمي يقتضي أن نقصر أحكام محققي علم الحديث على نقلة الحديث دون سواهم، ولا ينبغي أن نسقطها على المشتغلين بالتاريخ. مع استحضار التمايز الحاصل بين الحقلين المعرفيين؛ علم الحديث وعلم التاريخ. فاعتبار مبدأ التخصص يفضي إلى أن تضعيف راو في الحديث لا يعني بالضرورة تضعيفه بوصفه إخباريا، ورد رواياته التاريخية. وعدم الفصل بين المنهج والحكم أدى إلى نقل حكم معين من حقل معرفي إلى آخر، نتجت عنه تعميمات غير دقيقة كانت سببا في رد نقول بعض الإخباريين، اعتمادا على تضعيف حديثهم، بسبب أحكام مبثوثة في كتب الرجال. لم يقصد أصحابها إلا تضعيف الرواة في الحديث لا في التاريخ.

هذا الفصل بين هذين الحقلين المعرفيين مبدأ أصيل في الثقافة الإسلامية، ومنهج دقيق انتبه إليها المتقدمون، ومارسوه حين وضعوا لكل علم رجال صنفوهم إلى طبقات مراعاة للتخصص، فألفوا طبقات النحاة، وطبقات الأطباء، وطبقات الشعراء...لذلك صاغوا أحكامهم بدقة متناهية، وبينوا أن مقصدهم محدد المعنى؛ فلا يحق لمن صنف في الأطباء أن يدخل من ليس منهم من الشعراء. والحكم بالضعف على الرجل في الحديث لا يجاوزه إلى غيره، واعتبار تمكنه من الفقه لا يسحب على الحديث. فقالوا عن سيف بن عمر التميمي[15] "ضعيف الحديث"[16] و "متروك الحديث"[17]. وتقييد ضعف مرويات سيف بن عمر بالحديث، يفيد رد مروياته في الحديث حصرا. وليس من العلمية أن نسقط هذا الحكم على مجال آخر. هذا التدقيق المشفوع بوعي بالتمايز بين المجالين أفصح عنه الحافظ بن حجر حين قرر بجلاء أن سيف بن عمر "ضعيف الحديث عمدة في التاريخ"[18]. فإذا ردت أحاديثه قبلت رواياته التاريخية، وقد عمل بمنهجه هذا في "الإصابة" حيث أحال على سيف بن عمر في مائتين وخمسين (250) موضعا من كتابه. علما أن كتابَيْ سيف بن عمر "الفتوح" و"الردة" يعتبران من أهم مصادر مرحلة صدر الإسلام. ويتضمن الكتابان أحداثا عاينها بنفسه أو رواها عن غيره.

فهل بعد هذا التوضيح يحق الحكم بتوهين متخصص في التاريخ بناء على عدم تمكنه من آليات علم آخر؟ وهل من التحقيق العلمي أن نظفر بشطر من حكم سابق "ضعيف الحديث" فنرد كل مرويات الرجل من غير توقف وبدون مراعاة للتخصص؟ خاصة وأن هذا التمييز بين

أهل الاختصاص، نجده أمرا مرعيا حتى لا يُغمَط حق المصنِّف، ويُسْقَط فضله جملة واحدة إن ضعف جانب من جوانب مصنفه، وتكفينا شهادة الذهبي (ت748ه) في إحياء الغزالي، وهي شهادة قسط تنحو التفصيل وبيان الحق وتتبع معالمه، فلم يرد الذهبي كل ما جاء في الإحياء لوهن وقع في سوق الأحاديث ورواياتها، بل بين مواطن القوة في الإحياء، ونبه على ما ورد فيه من الضعف فقال: "وفيه خير كثير لولا ما فيه من آداب ورسوم وزهد من طرائق الحكماء ومنحرفي الصوفية"[19]. كما زاد ابن كثير (ت774ه) الأمر إيضاحا وهو يفاصل بين مواطن الضعف ومكامن القوة في الإحياء أيضا فبعد أن أقر بمزية الكتاب قائلا: "كتاب عجيب، يشتمل على علوم كثيرة من الشرعيات، وممزوج بأشياء لطيفة من التصوف وأعمال القلوب"[20] فالملاحظ أن ابن كثير شرع يحلل محتويات الكتاب؛ بشكل مفصل بعيدا عن التعميم؛ فذكر مزايا الإحياء، وأشاد بعموم مادته بداية، وعرَّف بموسوعية مضامينه، ووجه القارئ إلى مقصد الكتاب في السلوك والتربية وترقيق القلوب، ليستدرك مبينا موطن الضعف في الإحياء بالنظر إلى تقاصر مرتبته من حيث توثيق أحاديثه فقال: "لكن فيه أحاديث كثيرة غرائب ومنكرات وموضوعات"[21]. فمن قصد الرقائق والترغيب والترهيب كانت قبلته الإحياء، ومن قصد التفقه في الدين فإنه "يوجد في غيره من كتب الفروع التي يستدل بها على الحلال والحرام"[22]. فإنصاف ابن كثير نأى به عن تطبيق تدقيق المحدثين وتفريع الفقهاء وما يتطلب منهجهما من الصرامة ليرد به كتاب الإحياء جملة واحدة، ويُسقِط فضل الرجل.

هذه المنهج الأصيل، يسري على مراعاة التمايز بين رواة الحديث والإخباريين القدامى كابن إسحاق وسيف بن عمر والمدائني وغيرهم، باستثناء من كان معروفا من الإخباريين بالوضع والكذب مدفوعا بالانتصار لطائفته وشيعته فإن نقوله ترد بسبب كذبه.

إن المنهج العلمي الرصين يقتضي أن يُقصر مقصود أهل الجرح والتعديل على المشتغلين بالحديث فقط، لأن معاييرهم توجهت إلى المحدثين ممن قصدوا التعامل مع حديث النبي ﷺ باعتبار الحديث دينا، يتوقف على توثيقه معتقد الناس وتعبدهم. ولعل التروي في الأخذ بأحكامهم وتطبيقها على المؤرخين هو المنهج الذي وثق سيرة ابن إسحاق[23] التي صارت معتمد كل كاتب في سيرة النبي ﷺ، حتى أصبح كل كُتَّاب السيرة والمغازي عيالا على سيرة هذا الرجل. رغم أن الإمام مالك قال عنه "دجال من الدجاجلة"[24] وقال عنه يحي القطان "ما تركت حديثه إلا لله"[25]، وهذه أحكام ساقوها في سياق تقييمهم لابن إسحاق "المحدث"، لكن لم يعمموها على سيرته فيردوها قياسا على حكمهم السابق. بل سعى المنصفون لتبرير تجريح من

جرَّحه. فاتجهوا بداية إلى إدخال ذلك ضمن "حسد الأقران". غير أن القول الفصل في بيان هذه المفارقة، يظهر في تلك المفاصلة بين الحديث وبين التاريخ، التي انتبه إليها الذهبي بعد أن أدرك خطورة الخلط بين المجالين، فعقد مقارنة بين الرجلين تعكس -في جانب منها- مقارنة بين منهجين وتخصصين، لكل منهما سمات فارقة تميزه عن الآخر، فعند الذهبي "ارتفع مالك، وصار كالنجم" في الحديث رواية ودراية وفهما واستنباطا. أما "الآخر فله ارتفاع بحسبه، ولا سيما في السِّير" حتى برع في التاريخ وتتبع أحداث السيرة النبوية مبدأ ومبعثا ومغازٍ. فبراعة الأول في تفتيش الحديث، وبراعة الثاني في مراعاة خصوصية منهج التاريخ. أما من حيث المواصلة بينهما في علم الحديث فلا يتردد الذهبي في تقرير تفوق الإمام مالك على ابن إسحاق بقوله "وأما في أحاديث الأحكام، فينحط حديثه فيها عن رتبة الصحة إلى رتبة الحسن"[26] فمزية مالك في حديثه وفقهه، ومزية ابن إسحاق في تاريخه ومغازيه وسيره، ولا عبرة بنقل تقاصر ابن إسحاق عن بلوغ درجة المحقق في الحديث، إلى حقل السير والمغازي والتاريخ عموما.

إن معالم هذا المنهج الذي يلزمه مزيد من البحث والتوجيه، يزداد وضوحا عند ابن سيد الناس وهو يجلي معايير النقد الحقة عند الإمام مالك في تعامله مع ابن إسحاق؛ ويبن توجيه قول مالك فيه بقوله: "ولم يكن يقدح فيه مالك من أجل الحديث"[27]. إنما كان يعيب عليه منهجه في تدوين السير والمغازي. منهج بدت غرابته للإمام مالك المحدث المتشبع بمنهج تخصصه الذي غلب على علماء المدينة المنورة وفقهائها. القائم على التحمل من الأثبات العدول، صيانة لسنة النبي ﷺ، حيث "كان مالك لا يروي الرواية إلا عن متقن صدوق"[28]. في حين أن ابن إسحاق -وإن نشأ بالمدينة- فقد عرف بتنقلاته بين الكوفة والاسكندرية وبغداد. بيئات أثرت في طريقة تعامله مع الأحداث. فقد كان يتتبع "غزوات النبي ﷺ من أولاد اليهود الذين أسلموا وحفظوا قصة خيبر وقريظة والنضير"[29] هذا التتبع هو عمدة المشتغل بالتاريخ، وإن كان منقصة في المحدث. فالمؤرخ وهو يسعى لاسترداد الحدث الماضي قصد بناء تفاصيله، يلزمه زيارة مواقع الأحداث. فلعل أبناء اليهود الذين أسلموا عند المحدث "رواة مجروحين" بينما هم عند المؤرخين "شهودا" مباشرين، أو وسائط نقلوا شهادات عن آبائهم ممن شهدوا الأحداث وعايشوا تفاصيلها، علما أن ابن إسحاق "يتتبع ذلك عنهم ليعلم ذلك من غير أن يحتج بهم"[30] فكأن ابن إسحاق توافرت بين يديه جملة من أخبار سيرة النبي ﷺ، نقلها أبناء الصحابة ك "أبان بن عثمان" و"عروة بن الزبير" ممن حاز قصب السبق في هذا المجال. فما كان منه إلا أن

عمد إلى هؤلاء -من باب تعدد المصادر- يقارن ويقابل، فيصحح رواية ويغني أخرى. وهذا بون شاسع بين المنهجين يعكسه تباين البناء المعرفي في الحديث عن النظر التاريخي.

خاتمة:

إن هذا البحث لا يزعم أنه قد حدد تصورا نمطيا لتفسير التاريخ الإسلامي، لكنه على الأقل أثار جملة من التساؤلات. ولفت الأنظار إلى جوانب، يمكنها أن تشكل أساس رؤية تستوعب خصائص تفسير التاريخ الإسلامي. وتستبين منهجا أصيلا يستمد مرجعيته من أصالة التراث الإسلامي ذاته. بعيدا عن كل مقاربة تحاول إفراغ الثقافة الإسلامية من غناها. وتسعى في المقابل إلى تقديمها في صورة لا تقوى على أن تنهض بنفسها، إلا إذا استعانت بمناهج مستوردة، تغير من الملامح الحضارية للأمة الحاضنة لهذا التاريخ. مناهج يعمل المروجون لها جاهدين على إسقاطها على البيئة الإسلامية، قصد الوصول إلى تفسيرات مقصودة سلفا. تنتزع كل خصوصية "عقدية" أو "إنسانية" عن هذا التاريخ. وتفرض عليه جهازا من المفاهيم ينتمي إلى بيئة ثقافية أخرى.

وهو تصور يسعى لتحرير النظر التاريخي من أسر الجبرية التي تخلي الإنسان من كل مسؤولية تاريخية، وتجرده من فاعليته الحضارية، زاعمة أن أحداث التاريخ، قضايا محسومة سلفا باعتبارها جزءا من قضاء الله وقدره الذي لا مفر للإنسان من لقائه. مهما تغيرت الظروف والأحوال. فأوقفت هذه الجبرية نشاط الإنسان وعطلت فاعليته، ومعها تعطل الدافع الحضاري عند الأمة بكاملها. وأنتجت في المقابل تفسيرا يبرر أخطاء التاريخ، ويتلمس الأعذار لكل عثرة من العثرات، ظانين أنهم بذلك إنما يحفظون هيبة الإسلام ويصونونه من كل لمز ونقص. وهم في ذلك يتغافلون افتراض الفصل بين تاريخ الإسلام، وتاريخ المسلمين الذي يترجم نقلا نظريا لمفاهيم الإسلام وتصوراته قصد تنزيلها إجراءات عملية على البيئة الحضارية للمسلمين، ارتفاقا وانتفاعا. مما يجعل المسلمين عرضة لسوء تقدير قد ينعكس أخطاء و"تجاوزات" على مجمل أحداث التاريخ ووقائعه.

إن وقائع من تاريخ الإسلام من قبيل الجمل وصفين وكربلاء والحرة، حقائق في تاريخ الإسلام، وتجارب إنسانية تعكس طبيعة بشرية عاجزة وحائرة حينما يخطئ الاجتهاد البشري الهدي الإلهي، طبيعة بشرية يطرأ عليها الخطأ والسهو، وليست طابعا نمطيا تنسحب معالمها على مسيرة التاريخ الإسلامي، فينطبع بموجبها تاريخ الإسلام بالصراع والتناحر.

كما أنه تصور يخلص التاريخ الإسلامي من الجبرية المادية التي عطلت إرادة الإنسان. وأغفلت تسديد الوحي في إنكار واضح للبعد الغيبي. حينما قصرت الجبرية التاريخ الإنساني على مجرد دوائر، يفضي بعضها إلى بعض بشكل ميكانيكي. بصرف النظر عن المتغيرات الإنسانية والمناخية والثقافية، ودون مراعاة للخصوصية لكل أمة. وكأن نتائج التاريخ صارت محسومة ضمن سيرورة تاريخية تنقل البشرية رغما عنها من طور إلى آخر. وفق "جدلية" مزعومة تفرض على المجتمعات تحولا ميكانيكيا جبريا، وأدخلت التاريخ في دوامة من قوانين الحتمية، وكأننا أمام حقول معرفية على غرار علوم الطبيعة والفيزياء بحيث تؤدي ذات العوامل والشروط إلى ذات النتائج.

لقد كان من تجليات الجبرية الداخلية أن تناقلت كتب التراث الإسلامي مزاعم تجعل من فترات معينة من التاريخ الإسلامي مناطق محظورة على البحث والنظر. وتحذر من إعادة قراءتها، بدعوى إثارة الفتن وتجديد الأحقاد. فبقيت أمدا طويلا، إلى أن تلقفتها أقلام "متحررة" فأوغلوا فيها بألسنتهم، وحملوا أحداثها محامل لا تستقيم مع الطبيعة البشرية، فضلا على أن تستقيم مع من تشربوا قيم النبوة، واستلهموا روحا حضارية راقية. فكانت النتيجة أن تحول التاريخ الإسلامي "المفترى عليه" ثقافة عامة تناقلتها كتب الأدب والسمر والتفكه.

الهوامش:

---

[1]. المسلمون وكتابة التاريخ: دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ. عبد العليم خضر، ص: 43.

[2]. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، 344/1.

[3]. لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، تحقيق دائرة المعرف النظامية، الهند، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت، ط:2، 1971، 75/3.

[4]. تاريخ الطبري، 8/1

[5]. هو لوط بن يَحْيى، أَبُو مخنف كوفي أحد إخباريي الشيعة، كان يروي عن جماعة من المجهولين توفي 157 هـ الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي الجرجاني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1997م، 241/7. ترجمة رقم: 1621.

[6]. ينظر رواية أبي مخنف لحادثة التحكيم. تاريخ الطبري، 69/5.

[7] . نفسه، 71/5.

[8] . ينظر ما ذكره الدارقطني عن حصين بن المنذر، العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ، أبو بكر بن العربي، تحقيق: محب الدين الخطيب ومحمود مهدي الاستانبولي، دار الجيل، بيروت، ط: 2، 1987م، ص: 180

[9] . تحقيق مواقف الصحابة، محمد أمحزون، 233/2-234

[10] . مقدمة ابن الصلاح، ابن الصلاح، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر، ط:1، 1986، ص: 114.

[11] . الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي، تحقيق: أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ص: 130

[12] . ثمرات النظر في علم الأثر، عز الدين الصنعاني، تحقيق: رائد بن صبري بن أبي علفة، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، ط:1، 1996، ص: 84.

[13] . منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ابن تيمية، محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط: 1، 1986 م، ج:1 ص: 60.

[14] . فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، دار المعرفة، بيروت، 1379 إخراج وتصحيح: محب الدين الخطيب، 385/1.

[15] . من إخباريي الكوفة توفي سنة 180 هـ، ينظر الوافي بالوفيات صلاح الدين الصفدي، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت: 2000م. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين الذهبي تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ط:1، 1963 م 255/2.

[16] . قول منسوب ليحي بن معين، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، المزي، تحقيق، بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1. 1980، 326/12.

[17] . أبو حاتم الرازي، الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم الرازي دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط:1، 1952، 278/4.

[18] . تقريب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، ط:1، 1986، ص: 262.

[19] . سير أعلام النبلاء، 14/ 276.

[20] . البداية والنهاية ط الفكر، 12/ 174.

[21] . نفسه.

[22] . نفسه.

[23] . محمد بن إسحاق بن يسار، إخباري عاصر الإمام مالك، ألف كتاب الخلفاء رواه عنه المزني، وكتاب السّيرة والمبتدأ والمغازي. كانت وفاته سنة خمسين ومائة (150هـ). الدر الثمين في أسماء المصنفين، ابن الساعي، ص: 161.

[24] . سير أعلام النبلاء، 38/7. تاريخ بغداد، 223/1.

[25] . عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، ابن سيد الناس، تعليق: إبراهيم محمد رمضان دار القلم، بيروت، ط:1، 1993، 17/1.

[26] . سير أعلام النبلاء، الذهبي، 496/6.

[27] . عيون الأثر، ابن سيد الناس، 21/1.

[28] . نفسه.

[29] . نفسه.

[30] . نفسه.

المصادروالمراجع:

- البداية والنهاية، ابن كثير، دار الفكر، ط1، 1407 هـ - 1986 م
- تاريخ الرسل والملوك، ابن جرير الطبري، دار التراث، بيروت، ط:2، 1387هـ
- تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1417 هـ
- تحقيق مواقف الصحابة في الفتنة من روايات الإمام الطبري والمحدثين، محمد أمحزون، دار السلام، 2007/1428.
- تقريب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، ط:1، 1986م.
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، المزي، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 1980م.
- ثمرات النظر في علم الأثر، عز الدين الصنعاني، تحقيق: رائد بن صبري بن أبي علفة، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، ط:1، 1996.
- الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم الرازي، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط:1، 1952م.
- الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، أبو بكر بن العربي، تحقيق: أبو عبد الله السورقي وإبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.
- سير أعلام النبلاء، الذهبي، دار الحديث، القاهرة، طبعة: 1427هـ-2006م

- شمس الدين الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ط:1، 1963م.
- العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي، تحقيق: محب الدين الخطيب ومحمود مهدي الاستانبولي، دار الجيل، بيروت، ط: 2، 1987م.
- عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، ابن سيد الناس، تعليق: إبراهيم محمد رمضان دار القلم، بيروت، ط:1، 1993.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، إخراج وتصحيح: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
- الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي الجرجاني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1997م.
- لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، تحقيق دائرة المعرف النظامية، الهند، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت، ط:2، 1971.
- المسلمون وكتابة التاريخ: دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ، عبد العليم خضر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط:2، 1995.
- المقدمة، ابن الصلاح، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر، ط:1، 1986.
- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط: 1، 1986م.
- الوافي بالوفيات، صلاح الدين الصفدي، تحقيق أحمد الأرناؤوط، دار إحياء التراث، بيروت، ط:1، 2000م.

الكاتب: أ/ زينب عبد التواب رياض خميس
مدرس أثار مصرية – كلية الأثار – جامعة أسوان

عنوان المقال: طقوس وشعائر الديانات الوضعية بين الهندوسية والبوذية والشنتوية

البريد الالكتروني:zeinab.abdeltwab@aswu.edu.eg

تاريخ الارسال: 2019/04/16 تاريخ القبول: 2019/05/12 تاريخ النشر: 2019/06/30

طقوس وشعائر الديانات الوضعية بين الهندوسية والبوذية والشنتوية

The non-heavenly religions rituals between Hinduism, Buddhism, and Shintoism

ملخص:

ما بين الهندوسية والبوذية والشنتوية تنوعت المعتقدات الدينية في الهند واليابان والصين، وما بين الساتي وعقيدة التناسخ والانتحار الذاتي تنوعت الطقوس والعادات، ولكل من تلك العقائد الدينية والعادات الموروثة متطلباتها التي ذهبت أحياناً إلى التضحية بالنفس، أو تقديم أضاحي بشرية في مناسبات معينه بغرض التقرب إلى الذات الإلهية، ويصعب فهم أي من تلك الديانات الوضعية دون التعمق في هويتها وكنهها، لفهم أبعادها ورموزها وما يشير إليه كل رمز من معاني وإيحاءات فلسفية.

كانت الروح في العقيدة الهندوسية أو البوذية أو غيرها من الديانات الوضعية هي المحور والأساس الذي عليه قامت وتأسست تلك المذاهب، فالروح هي القوة التي تسيطر على الأشياء والبشر، وهي مستمرة ومتجددة حتى بعد موت الإنسان، ورغم مكانة وقداسة الروح الا أنها كانت تقدم كقربان بزهقها ضمن أحد أهم طقوس تقديم الأضاحي البشرية، فكيف كان هذا التناقض، وما أسبابه، وما هي أهم مفردات تلك الطقوس والمعتقدات الدينية التي سادت سواء في الهند أو دول شرق أسيا لاسيما اليابان والصين، وهل تعد هذه الديانات الوضعية صورة ممتدة للديانة إنسان عصور ما قبل التاريخ، هذا ما سيحاول البحث إلقاء الضوء عليه لتفسيره.

الكلمات المفتاحية: الهندوسية، الشنتوية، الساتي، التناسخ، الأضاحي البشرية

Abstract

Between Hinduism, Buddhism, and Shintoism, religious beliefs varied in India, Japan, and China, and between the Sati and the transmigration and Self-suicide, rituals and customs varied. Each of these religious beliefs and inherited

customs had their own requirements, which sometimes went to self-sacrifice or sacrifice on certain occasions for self-sacrifice. It is difficult to understand any of these religions without posing in depth and identity, to understand the dimensions and symbols and the reference of each symbol of the meanings and philosophical implications.

The spirit in Hinduism, Buddhism, or other positivist religions was the focus and foundation upon which these doctrines were founded. Spirit is the force that controls things and human beings. It is continuous and renewed even after the death of the man. Despite the status and holiness of the soul, One of the most important rituals of offering human sacrifices, how was this contradiction, and its causes, and what are the most important vocabulary of those rituals and religious beliefs that prevailed in India or East Asian countries, especially Japan and China, and whether these religions are an extended image of religion prehistoric man, This is what the sailors will try Shed light on it to explain.

Key words: Hinduism, Shantouism, Sati, Reincarnation, Human Sacrifices

مقدمة:

تنتشر في قارة آسيا العديد من المذاهب العقائدية التي يطلق عليها أحيانا اسم الأديان الشرقية وأحيانا أخرى اسم الديانات الوضعية، وكانت أشهر هذه الديانات: الهندوسية والبوذية والسيخية والكونفوشيوسية وغيرها. وجميعها ديانات من وضع الإنسان، جعل لها رموز معينة يستدل منها على فلسفة تلك الديانات، والواقع أن الرموز الدينية التي امتلكها الإنسان منذ القدم قد أثرت في حياته وأفكاره؛ وكان لهذه الرموز قدسيتها، ذلك أن الرمز الديني يدخل ضمن إطار علاقة الإنسان بالإله الذي يعبده، أو العقيدة التي يعتقدها؛ ولهذا كان هناك هالة خاصة من التبجيل والتقديس، ويخصونها بمزيد من العناية، كما أنها تفرض عليهم الهيبة والخوف والرجاء والمحبة كتعابير نفسية تجاه هذه العلامات والرسوم.

وكانت أول الأسباب التي دعتني إلى تناول هذا البحث هو تساؤل دار في ذهني بشأن تطور الأديان، ما الفرق بين الأديان الوضعية، ودين الإنسان في عصور ما قبل التاريخ؟

حاولت بين صفحات هذا البحث إلقاء الضوء على طبيعة فكر وعقيدة الأديان الوضعية، وذلك للإجابة على السؤال آنف الذكر، وكانت الإجابة لا تخلو من وجاهة، فلو فكرنا بعقل إنسان ما قبل التاريخ، لكان الفكر أقرب إلى فكر أصحاب تلك الديانات الوضعية التي تقنع نفسها بأمور من محض خيالها وتصورها، ولا يمط للواقع الفعلي بأي صلة.. إنه الدين؛ المحرك الفعلي لأي شعب وأي حضارة، إنه القوة التي تُحرك المجتمع وتصبغ حضارته وتوجهه بمجموعه من الرموز الخاصة به.

وتكمن قوة الرمز الديني في كونه يحمل في مضامينه كماً هائلاً من التراث الديني والعقائدي لأولئك الناس الذين يقدِّسونه.[1] ولكي يتسنى لنا فهم تلك الرموز، وطبيعة هذه الأديان الوضعية وعلاقتها بتقديم الأضاحي البشرية، لابد من تناول كل بلد من البلاد الثلاثة على حده (الهند، اليابان، الصين)، والإشارة الى أهم العقائد التي سادت في كلا منها، وذلك للوقوف على تفاصيلها وطبيعة ممارساتها الطقسية.

أولاً: الهند

تقع جمهوريّة الهند إلى الجنوب من قارّة آسيا، وتبلغ مساحتها ما يقرب من مليوني ميل مربع، وتعتبر الهند من أكبر دول العالم من حيث المساحة، وتشترك في حدودها مع الصين، وباكستان، ونيبال، وأفغانستان، وبنغلادش وغيرها[2]. ولقد مرت الهند في تاريخها بمراحل من الحرب والسلم، وبحلول السلم ازدادت الديانة أهمية اجتماعية وتعقداً في الطقوس، وقد تطلبت الديانة وسطاء بين الناس وآلهتهم ولهذا ازدادت الديانة البراهمية قوة[3]. وكانت تلك الوساطة تطلب ضمن مفرداتها تقديم الأضاحي البشرية.[4]

الطقوس والمعتقدات الدينية في الهند

تعد الهندوسية أشهر ديانات الهند، وهي تقوم أصلا على عباد الروح وتقديسها، ولو كانت لأحد الحيوانات أو الحشرات. وتغالي الأقلية المتعصبة في هذا النوع من العبادة، حتى إنهم ليرفضون قتل برغوث أو بعوضة، ويتركونها تمتصّ غذاءها من دمائهم، مع علمهم بما قد تحمله من أمراض.[5]

وأصل كلمة الهندوسية مشتقة من كلمة سند لأن أهل فارس واليونان كانوا يتجولون على سواحل السند ويغيرّون حرف السين إلى الهاء، فقالوا الهند، ومن كلمة استهان ومعناها: المقر وكانت ثقيلة عليهم فجعلوها استان بحذف الهاء ثم قرنوا بينهما فقالوا هندوستان أي مقر أهل الهند وسموا سكانها هندو وإليها نسب دينهم الهندوسية، وهو عبارة عن مجموعة من

العقائد والعادات والتقاليد الي تشكلت عبر مسيرة طويلة من القرن الخامس عشر قبل الميلاد إلى وقتنا الحاضر، وتتكون في أصلها من امتزاج عقيدتين: عقيدة الشعوب الآرية التي غزت الهند، وعقيدة أهل البلد الأصلين.[6]

تنوعت الطقوس والمعتقدات الدينية في الهند ما بين طقوس جماعية وأخرى فردية[7]، وكانت اعظم الطقوس الجماعية في الهند هي تقديم القرابين، وأعظم الطقوس الخاصة الفردية هي التطهر، فالقربان عند الهندي ليس مجرد صورة خاوية، لأنه يعتقد انه اذا لم يقدم للآلهة طعام فإنها تموت جوعا[8]، وكانت القرابين في الهند كما في غيرها من كثير من بلاد العالم لابد وأن تكون أضحية بشرية[9]، بل ويفضل أن تكون من الرجال؛ إذ كانت "كالي" تحب ان يكون قربانها رجالا، وفسر هذا بأنها انما تحب ان تأكل رجالا من اهل الطبقات الدنيا وحدها، فلما تقدمت الأخلاق اخذ الآلهة يكتفون بالحيوان قربانا، فكان الناس يضحون لهم بالكثير منه، على أن الماعز كان ذا منزلة خاصة في هذه الاحتفالات، ثم جاءت البوذية والجانتية و"اهمسا" فحرمت التضحية بالحيوان في بلاد الهندستان ثم عادت العادة مجراها القديم حيث حلت الديانة الهندية محل البوذية[10] .

والبراهمية دين وضعي يدين به الغالبية العظمى من أهل الهند، وفي الهند القديمة كان البراهمة يعلمون تلاميذهم ان كعكة الأرز التي يقدمونها كأضحية انما هي بديل عن الكائنات البشرية وان ذلك الكعك يتحول إلى أجسام رجال حقيقيين على يد الكاهن فكان الهنود يضعون قطعة من الكعك كبيرة جداً على صورة معبودهم، وفي كل عام يضعون الكعكة على صورته فيكسرونها ويوزعونها بينهم ويأكلونها وهم يعتقدون أنهم يأكلون جسد معبودهم، وكانوا يقولون وهم يأكلونها: أكلنا ربنا، ويقولون: إنا نحفظ الله ونحرسه حين نأكله.[11]

ويسود في الهند أعلى نسبة من الاعتقادات الخرافية والأساطير فمن الصعب أن تجد هندوسيا لا يعبد عددا من الآلهة فالعالم عنده زاخر بها، حتى أنه يصلي للنمر الذي يفترس أنعامه ولجسر الحديد الذي يصنعه الأوربي وللأوربي نفسه عند الحاجة لذلك. ويسود في الهند أيضا التعامل بالسحر والشعوذة حيث يؤمن الهندي بالأرواح الشريرة والتقمص، حيث أن روح الإنسان بعد موته يمكن أن تحل في جسد آخر وتكون قد مرت بعدة تناسخات، فإذا كانت النفس طيبة فإنها تحل في صورة حسنة وأما إذا كانت شريرة فان هذه الروح سوف تحل في جسد خنزير أو أفعى، ولعل هذا المعتقد قد نشأ نتيجة الديانة التي يؤمن بها الهنود (الهندوسية)[12].

كما يقدس الهنود البقرة ويعتبرونها مصدر للحياة ويحرمون أكلها، وقد يكون ذلك بقايا الفكر الطوطمي الذي يمنع أكل لحومها نظرا لأهميتها في حياتهم ولعل عبادتهم للحيوانات أو تقديسها يرجع إلى تفكيره بأن الله يمكن أن يتجلى في أحد الحيوانات، وتنتشر في الهند ظاهرة غريبة وهي تقديس العضو الذكري وكذلك العضو الأنثوي وذلك لاعتقادهم أنهما مصدر الحياة والتجدد والبقاء، وتنتشر المعابد والمحارق إذ يعتقد الهنود أن حرق جثث الموتى امر هام الغرض منه عدم تدنيس الأرض وهذه من معتقدات الديانة الهندوسية .[13]

عقيدة التناسخ

هي إحدى العقائد البوذية التي قامت على مبدأ وحدة الوجود وتناسخ الأرواح، فالله والمخلوق واحد، والروح سرمدية تذهب إلى الجنة أو إلى النار، ولقد تعددت عقائد الهندوس، فهم يؤمنون بأن الروح خالدة لا تموت ولا تولد ولكنها ببساطة تنتقل من جسد إلى آخر وهذه العملية تتحكم فيها الكارما (Karma) أي أعمال وأقوال الإنسان في حياته السابقة (السيئات والحسنات) وعلى أساسها يتحدد الشكل الجديد الذي سيولدون به.[14]

فعند الهندوس منذ "البراهمية" إلى البوذية أن الأرواح تتناسخ؛ أي أن الأرواح لا تموت ولا تفنى؛ فهي تنتقل من بدن إلى بدن كما أنها تنمو صعدًا نحو الإنسان منذ الطفولة إلى الشيخوخة، ذلك أن النَّفْس تتطلب الكمال في حين أن الفرد قصير العمر.[15]

أي أن الأرواح في اعتقاد أصحاب هذه العقيدة تنتقل بعد مفارقتها الأجساد إلى أجساد أخرى، وأن هذه الروح جوهر خالد أزليٌّ، أما الجسد فهو قميصها الذي يبلى فتستبدله بقميص آخر تنتقل إليه. ولهذا يسمى التناسخ – أحيانًا – تقمص، ويعنون بالتقمص انتقال الروح من جسد إلى جسد آخر، وإن كان البعض يفرق بن التناسخ والتقمص، فيجعل التقمص انتقال الروح من إنسان إلى إنسان آخر فقط، بينما التناسخ يشمل انتقالها من إنسان إلى إنسان أو حيوان أو نبات، وبذلك يكون التناسخ أعم من التقمص. وإنما سمي تناسخ الأرواح بهذا الاسم، ولم يسمَّ تناسخ الأجساد؛ لأن جوهر النظرية هو الروح وليس الجسد، وأن وظيفة الجسد فيها مقصورة على أنه وعاء لتتابع الروح وميدان تداولها، وليس موضوع التتابع والتداول.[16]

ومن الأمور المسلَّم بها في الهند منذ أقدم الأزمنة، أن الإنسان لا يختص وحده بصفات الجود والتضحية بالنفس والوفاء والمحبة وسائر الصفات الأخلاقية الرفيعة، إنما يتصف بها أيضًا الحيوان والطير، وحتى الأشجار والزهور، كما هو وارد في العديد من الأساطير الهندية.[17]

فروح المتوفى قد تنتقل إلى حيوان أعلى أو أقل منزلة لتنعم أو تعذب جزاء على سلوك صاحبها الذي مات، وقد شاع أمر تلك العقيدة بين الهنود وغيرهم من الأمم القديمة.[18]

طقس الساتي

كان الانتحار أحد الأمور التي عرفت في الهند ضمن الأنظمة المقبولة والمشروعة في المجتمع وذلك فيما عُرف بطقس الساتي، فقد كانت الأرملة الهندوسية في الهند تقدم على الانتحار تأكيدا لحبها ووفائها للزوج الراحل، وكان تنفيذ الانتحار يتم أثناء مراسيم دفن الزوج، كان ذلك حتى نهاية الأربعين الأولى في اليابان بنظام من القرن العشرين[19].

وطقس الساتي الجنائزي هو تقليدٌ قديمٌ جداً يتمُّ إتباعه من قبل معتنقي الديانة الهندوسية، فبعد وفاة الزوج وحرقه لنثر رماده في النهر، تقوم الزوجة التي يتوفى عنها زوجها بحرق نفسها برغبة منها في فعل ذلك أو من دون رغبة برمي نفسها في محرقة زوجها.[20] فهو طقس يعتمد على التضحية البشرية المسببة، فبموت الزوج يُضحى بالزوجة لتُحرق معه وتشاركه نفس النهاية. إلا أن عادة "الساتي " قد وقفت بعدئذ.[21]

التضحية البشرية في الهند

التضحية البشرية هي ممارسة يتم فيها قتل شخص أو أكثر، ويقدم عادة كقربان إلى المعبود، أو كجزء من ممارسة شعائرية دينية، وتمارس هذه العادة في حضارات عدة عبر التاريخ، واليوم تعد واحدة من أكثر الممارسات شيوعا لاسيما في العديد من المناطق بالهند ونيبال[22].

وإذا كان الهنود قد عرفوا عادة التضحية البشرية بحرق الأرامل، فنادراً ما أكلوا ضحاياهم.. إلا أن هناك حالات ثبت فيها تناولهم للأضاحي البشرية أثناء الاحتفال بتقديم أضحية بشرية للربة "كالي"[23]، وكانت العائلة الملكية المحلية تتناول قدر ضئيل من الأرز المطهو في دم الأضحية كنوع من المشاركة في الاحتفال.[24]

و"كالي" أو "كاليكا" هي الإلهة الأم المرتبطة بالموت والدمار في الهندوسية، ورغم تلك السمة الدموية لها إلا أنها تعد الهة الزمن والتغيير أيضاً، وهي تبدو سوداء وعنيفة كرمز للدمار، وفي المعتقدات التانترية كانت رمز للحقيقة العليا. (شكل:1)

وارتبطت "كالي" بتقديم القرابين البشرية، ولقد أصبحت التضحية البشرية واحدة من أكثر العادات ممارسة في الهند لاسيما في عام 2016، وعلى الرغم من الموانع التي تحول دون ممارسة تلك العادة إلا أنها لازالت تُمارس وعثر على حالات تؤكد ذلك، بل أن الأمر أصبح في

تزايد مستمر حيث تم تسجيل 35 حالة في عام 2016. وتشير الحالات المسجلة إلى الدور الرئيسي الذي يلعبه كهنة التانتريك في هذه الانتهاكات البشعة لحقوق الإنسان. والتانترزم Tantrism هي مزيج من الممارسات الصوفية المعروفة في الديانة الهندوسية، والتي لديها الملايين من الأتباع في جميع أنحاء الهند[25]. ولكهنة التانتريك دور هام في حياة من يعتنق هذا الفكر، إذ يتم استشارتهم في كل شيء وفي أي مشكلة سواء كانت مشاكل تتعلق بالزواج أو الإنجاب، فهم الوسطاء بين الربة "كالي" وبين العامة من الشعب، ويوهمون الناس بأن الربة كالي تمنح الثراء والثروة لمن يقدم لها أضحية بشرية، فيجد كل من في قلبه رغبة في الثراء ورغد العيش بتقديم أحد أفراد عائلته كقربان لـ"كالي" وغالبا ما يكون من الأطفال[26]. (شكل:2)

وعرفت كذلك التضحية بالنساء لاسيما ضمن طقوس ممارسة السحر الأسود من قبل كهنة التانتريك (شكل:3)، ففي احدى حالات تلك الطقوس الدموية قتلت سيدة في الخمسين من عمرها، قتلها سته من الرجال كان من بينهم كهنة التانتريك وذلك في إطار التقدمة البشرية في نومباي Mumbai بالهند[27].

وتمارس عادة التضحية البشرية بوضوح لدى قبائل الكوند، وهي قبائل تعيش في التلال والغابات في أوراسيا في شرق الهند، وفى اعتقاد قبائل الكوند أن الآلهة والإلهة شديدة الحساسية تجاه الإهمال والعصيان وانتهاك المحظورات .تتفاعل من خلال تدمير المحاصيل ، وإرسال نمر لمهاجمة الماشية أو جعل الجاني مريضا، ومن ثم يجب أن يتم تحفيزهم من خلال عروض الدم، وبالتالي لابد من تقديم الأضاحي سواء من البشر أو من الحيوانات، ويدير الكهنة طقوس الكوند، وبالتالي فالتضحية جزء لا يتجزأ من دين الكوند.[28]

ثانياً: اليابان

تتكون اليابان من مجموعة من الجزر التي تطل على المحيط الهادي وتقع بالقرب من الساحل الشرقي لكتلة الأرض التي تمثل القارة الآسيوية الأوروبية الضخمة، وتعد أكبر وأهم جزرها هي جزيرة "هوندو" أو "هونشو" التي يبلغ طولها 1130 ميل، ومتوسط عرضها 73 ميل، وكانت الزلازل هي السبب الرئيس في تكوين أرخبيل تلك الجزر باليابان.[29]

وسيطر الفكر الأسطوري على الشعب الياباني منذ الأزل، وفى اليابان عُرفت العديد من العقائد والأساطير إذ كانت العاطفة الدينية عند اليابانيين الأولين تجد ما يشبعها في العقيدة بأن لكل كائن روح، فعرفوا الطوطمية وعبادة الأسلاف وعبادة العلاقة الجنسية.[30]

الطقوس والمعتقدات الدينية في اليابان

اعتقد اليابانيين الأولين أن الأرواح سارية في كل شيء.. في كواكب السماء ونجومها؛ في نباتات الحقل وحشراته؛ في الحيوان والإنسان، وكانوا يعتقدون أن عدداً لا يحصى من الآلهة يحوم في الدار وساكنيها ويرقص مع ضوء المصباح ووهجه إذا رقص. وكانوا يعتقدون أن الاتصال بالآلهة يكون بإحراق عظام غزال أو قوقعة سلحفاة، وبفحص العلامات والخطوط التي تحدثها النار يتنبؤون بما قد يحدث في المستقبل، فيقبلون أو يدبرون عن القيام بأي عمل تبعا لما تخبرهم به تلك الخطوط، وكان اليابانيين يخافون الموتى ويعبدونهم، لأن غضبهم قد يُنزل بالعالم شراً مستطيراً، فلكي يسترضوا هؤلاء الموتى كان لزاماً عليهم أن يقدموا إليهم الغالي والنفيس من الهدايا والقرابين[31].

العقيدة الشنتوية

نشأت الشنتوية من عبادة الأسلاف، وتعد الشنتوية أقدم ديانة قائمة في اليابان، وتعرف بـ "شنتو" أي طريق الآلهة، وتعرف على عدة صور منها:

العقيدة المنزلية التي تتجه بالعبادة الى أسلاف القبيلة

وعقيدة الدولة: التي تتجه بالعبادة الى الحاكمين الأسلاف وهم الآلهة الذين أسسوا للدولة بناءها.[32]

والشنتوية أو الشنتو كلمة صينية الأصل مكونة من مقطعين: شين "shen"، وتعني: الإله أو الروح، وتاو "Tao" وتعني الطريق، والمراد بها: طريق الآلهة. والشنتو هو الدين التقليدي لليابانيين، ويسمونه بلغتهم "كامي–نو–ميتشي" ومعناها أيضًا: طريق الآلهة، غير أن التسمية الصينية غلبت عليه واشتهر بها. ولم تذكر لنا المصادر الكثير عن الشنتو قبل دخول البوذية إلى اليابان، ومما يقال في ذلك أنها تولدت من الخوف من مظاهر الطبيعة؛ إذ يعتقد اليابانيون أن كل الحركات الأرضية والسماوية هي بمنزلة الأدلة أو نتائج الأنشطة الإلهية.[33]

ومن ثم فقد تطورت المذاهب البدائية لعبادة الطبيعة إلى مذاهب لعبادة آلهة الأسلاف وأرواح الأسلاف، ولم يكن هناك تمييز واضح بين الإله والبشر، وبين الطبيعة والآلهة، ومن هنا كانت مبادئ الديانة "الشنتوية".[34]

وسيطر معتقد الشنتو على الشعب الياباني، ووفقا لهذا المعتقد فأن مؤسس السلالة الإمبراطورية هو سليل الشمس المقدسة وقد وصل الى الأرض مرورا بالكوبرا العائمة بين الأرض والسماء، والتي تتمثل بمعناها الطريق الى الآلهة وذلك لتمييزها عن الديانة البوذية، تتركز هذه

الممارسات الدينية حول عبادة الآلهة أو (كامي) والتي تتمثل في عبادة إحدى الظواهر الطبيعية أو الأجداد الأسطوريين والذين كانوا في اغلب الأحيان ظواهر من الطبيعة كالشمس مثلا، وكان الخط الفاصل بين الإنسان والطبيعة خطا واهيا فكان من السهل إضفاء صفة الألوهية على رجل مهيب أو غير عادي، والغريب انه لم يكن هناك ارتباط بين المفاهيم الدينية والمفاهيم الأخلاقية باستثناء الخوف من الطبيعة واحترامها.[35]

وتقوم فلسفة الشنتو على التفرقة ما بين ما هو نقي وما هو ملوث بدلا من فكرة الخير والشر، وفي أفكار الشنتو لا توجد جهنم أو محاكمة أو عذاب وأما عن روح الميت فقد اعتقدوا أنهاأطلق سراحها من قيودها المادية لتصبح جزء من تكوين الطبيعة، وتهتم الشنتو بالحياة أكثر من اهتمامها بالموت ولذلك تتعدد الاحتفالات الدينية والتي كان اليابانيون يزورون فيها المعابد حيث تتداعم الصلة بين الفرد والكامي.[36]

الشنتو لا يؤمنون بحياة أخرى غير الحياة الدنيا، والموت عندهم ينتهي بجسم المتوفى إلى منطقة ملوّثة، أمّا روح الميّت، فقد أطلق سراحها من قيودها المادية لتصبح مرة أخرى جزءاً من قوى تكوين الطبيعة.[37]

وكما جرت العادة فأن اليابانيون كانوا يخافون الموتى ويعبدونهم لأنهم كما يعتقدون إن غضبهم سوف ينزل بالعالم شرا مستطيرا ولكي يسترضوا الموتى ويحافظون على رضائهم كانوا يضعون النفائس في قبورهم وكان يختلف باختلاف المتوفى، ففي حال كان المتوفى ذكرا فإنهم يضعون سيفا إلى جانبه ويضعون، مرآة إذا كانت امرأة بالإضافة الى تقديمهم الطعام وأداء الصلاة أمام صور أسلافهم كل يوم بالإضافة إلى ذلك اتجه اليابانيون في عبادة أرواح الآباء الى أكثر من هذا حيث تطورت هذه العبادة لتصبح لها معابد فالأباطرة العظام لهم معبد تعبد فيها أرواحهم وكذلك الأبطال، كما توجد معابد تعبد فيها السيوف التي خاض بها أصحابها معارك وحققوا انتصارات على أعدائهم، فإن للسيف روحا هي التي ساعدت صاحبه على تحقيق الانتصارات.[38]

الأضاحي البشرية في اليابان

ارتبطت التضحية الآدمية في اليابان بنوع من الروحانية، تلك الروحانية التي وجدت طريقها فيما عُرف بالشامانية[39]، ولقد لعبت الشامانية دور هام في عقيدة اليابانيين وكان للمرأة الدور الأهم في تلك العقيدة، فخلال طقوس الكامتسوكي كانت المرأة تؤدي دور الوسيط بين الكامي وبين الأحياء، فكانت تمنع الطعام طيلة 21 يوم ثم تذهب أثناء القيام بطقوس

معينة إلى الاستحمام في الماء البارد، وهي في حالة من الإرهاق الذهني والبدني الشديد. وبفضل مدرسها الأكبر سنا ومساعديها الآخرين، وكذلك أصوات الآلات الطقوسية، مثل الطبول والأجراس والصنوج وما شابه، تبدأ المرأة بالصلاة والنصوص من السوترا. في أجواء الإثارة الهائلة والتوقعات الكبيرة، تبدأ المرأة بالتواصل مع بوذا أو كامي، الذي عادة ما يشتهر على المستوى الوطني أو المحلي، أو هو راعي، على سبيل المثال، مكانًا تعيش فيه أو يحتفل به في ضريح أو معبد قريب. على أية حال، يتواصل الإله معها بفضل تضحيتها النشطة، وصلواتها وقوتها الإيمانية، وخلال الطقوس، يتأكد كل من حولها من قدرتها على استحضار الأرواح ثم تتم باقي الطقوس الشامانية المتعلقة بالتضحية بنفسها.[40]

وكانت التضحية البشرية في المجتمع الياباني أيضاً بمثابة نوع من التوسل لـ (آني) كي يوقف المطر الغزير أو لإيقاف هزات الأرض، فقد لعبت طبيعة بلاد اليابان دورا في التأثير في معتقدهم حيث كانوا يفسرون جميع ظواهر الطبيعة التي كانوا يتعرضون إليها بالقوى الإلهية وغضبها عليهم. وكان هناك غرض أخر من تقديم الأضاحي البشرية يتعلق بالحماية والدفاع؛ فقد كان الغرض من دفن الأتباع مع أسيادهم المتوفين هو الدفاع عنه في أول مراحل حياتهم الآخرة وهذا جزء مرتبط بعبادة الأسلاف[41].

وفي اليابان كان يتم استخدام الأجساد البشرية لبناء القلاع والجسور والسدود، فهناك الكثير من المباني في اليابان عثر فيها على عظام آدمية تعود إلى أشخاص جرى قتلهم واستغلال أجسادهم في البناء، وتستند تلك التضحيات لمعتقدات قديمة تؤمن بأن التضحية بالبشر واستخدام أجسادهم في البناء سيحقق بنية قوية ودوام واستمرار لتلك الأبنية المشيدة على الأشلاء البشرية.[42]

ولعل أشهر الأبنية التي يعتقد بأنها شيدت بالأجساد البشرية هي قلعة ماتسوى (matsue)الواقعة في محافظة شيمانى اليابانية والتي تم بنائها في القرن السابع عشر، فبسبب انهيار أجزاء من القلعة أثناء تشييدها، واقتناعا منهم بأن الأجساد البشرية ستساعد في تقوية دعائم تلك القلعة، قام البناة بالبحث عن شخص مناسب في الحشود خلال مهرجان بون المحلي، واختاروا شابة جميلة كانت تقوم بعرض مهاراتها الرائعة في الرقص، خطفوها وقتلوها ثم قاموا باستخدام جسدها في بناء الجدار وأكملوا بناء القلعة بدون حوادث تعيقهم.[43]

الانتحار الشعائري

إن فلسفة الشنتو لا تدين الانتحار ولا تجرمه، فالمجتمع الياباني يتقبل عملية الانتحار بمشاعر التقدير والاحترام، فالإنسان الياباني قد يُقبل على الانتحار اذا أحس بالتقصير في بعض واجباته.[44]

هناك مثال آخر حول الانتحار يتمثل في التضحية بالنفس كنوع من تقديم الولاء للإله[45]، ويعرف هذا النوع من التضحية بالنفس بـ سيبوكو (الانتحار الشعائري)، إذ يٌقبل المنتحر على القيام بزهق روحه بكامل إرادته، ولقد اتسمت شعيرة سيبوكو بتمالك النفس أثناء قيام المنتحر بشرط بطنه بسكين خاصة، ثم يقطع جلاد عنقه.[46]

وينتحر اليابانيين بطريقة الهاراكيري التقليدية وهي تعني جرح في البطن، وهي عادة بدائية عريقة يقوم بها فرد أو أفراد دفاعا عن الشرف أو بسبب هدر الكرامة والإهانة التي لحقت به. فانتحار الياباني بالسيف عند أعتاب دار غريمه إنذار بأنه معتد وأن عليه أن يكفر عن عدوانه بالانتحار أيضا وعلى طريقة الهاراكيري. وينتحر الياباني أيضا بطريقة الهاراكيري تنفيذا لحكم بالموت أصدرته سلطة قضائية أو قبيلة كسلطة الشامان. لدى القبائل الأخرى... وفي المجتمعات الحديثة نجد صورا مختلفة لانتحار الهاراكيري، وكان من المعتاد في الجيش الألماني والنمساوي أن الضابط الذي يخل بقواعد الشرف يقدم له مسدس كدعوة وأمر بالانتحار.[47]

ثالثاً: الصين

تكاد أن تكون الصين بموقعه الجغرافي تعيش في عزلة عما حولها؛ فهي تقع عند النهاية الشرقية القصوى (في الطرف الشرقي الأقصى) من العالم الأوروبي الأسيوي القديم، تحيط بها جبال وصحراء ولا تمر بها أية طرق للتجارة.[48]

الطقوس والمعتقدات الدينية البوذية

لعبت ثلاث ديانات الدور الرئيسي في الصين وذلك على مدى ثلاثة آلاف سنة من التاريخ الصيني. وهذه الديانات هي: الكونفوشية والتاوية (الطاوية) والبوذية. أما الكونفوشية والتاوية فهما ديانتان قوميتان أصيلتان في الصين، وجدتا قبل دخول البوذية إليها من الهند بحوالي خمسمائة سنة.[49]

يقدس الصينيون أرواح أجدادهم الأقدمين، ويعتقدون ببقاء الأرواح، ويؤمنون بأن القرابين عبارة عن موائد يدخلون بها السرور على تلك الأرواح بأنواع الموسيقى، ويوجد في كل بيت معبد لأرواح الأموات ولآلهة المنزل.[50]

وتقوم الديانة البوذية على مبدأ هو "أن أسعد الناس وأوفرهم حظاَ يتعين عليه التسليم بقدر من البؤس أو التعاسة"، ولكن هل التعاسة المقصودة هنا هي التعاسة القدرية التي قد يعاني منها الإنسان، أم أنها تعاسة ترجمت إلى معنى أخر يخدم غاية هي ابعد ما يكون عن مبادئ أي دين[51] إلا وهي تقديم الأضاحي البشرية؟

الأضاحي البشرية في الصين

عرفت الصين عادة تقديم القرابين البشرية[52]، فكان يتم التضحية بالبشر ويتم استخدام أجسادهم ودماؤهم لأهداف شعائرية تشمل التواصل مع الآلهة[53]، وفي الفترة من 3600 – 3000 سنة ازدهرت سلالة شانغ التي نشأت في المناطق الوسطى من النهر الأصفر في أنيانغ، وهناك تم الكشف عن أطلال العاصمة المركزية وما كانت تحويه من معابد للأسلاف ومقابر ملكية وبقايا القصور وورش العمل الحرفية فضلا عن بقايا العديد من المنازل والقبور، وكان من أشهر طقوس أسرة شانغ هو تقديم الأضاحي البشرية، بخلاف القرابين الحيوانية، وقد ثبت من خلال دراسة البقايا العظمية الآدمية أنها كانت لحوالي 300-500 شخص تم تقدمتهم ضمن ممارسات تقديم الأضاحي البشرية. وقد استخدمت وسائل قاسية للغاية لقتل أولئك البشر من أجل الطقوس.[54] وفي الجبانة الملكية لشانغ عثر في واحدة من المقابر على 1000 حفرة دفن صغيرة كانت قد اصطفت بين المقابر الملكية، كل حفرة منهم كانت قد حوت بقايا عظمية لما يزيد على 12 هيكل عظمي، وفي عدد قليل من المقابر عثر على هياكل عظمية عديمة الرؤوس.[55] (شكل:3) وفي حفرة أخرى عثر على عائلة بكاملها دفنت ضمن طقوس تقديم الأضاحي البشرية في الصين في نفس الحقبة الزمنية.[56] (شكل:4)

ولطالما قُدمت القرابين البشرية على مدار التاريخ هناك، فقد قُدم عدد كبير من الجنود وسائقوا العجلات والمرافقون والخيول قرابين، ودفنوا مع الحاكم الأعظم حوالي عام 1500 ق.م، وقد استندت تلك الطقوس الى فكرة تنص على وجود علاقة وثيقة بين الأموات والأحياء، وقد فُهم من ذلك أنه بعد الموت يقوم جمع من الخدم والمساعدين على خدمة الملك المتوفى وأسرته كما عملوا في الحياة الدنيا.[57]

" رأس السنة الصينية"

ينتشر الدين البوذي بكثرة في الصين، وكان من مدعيات هذا الدين أن يقام احتفال في اليوم الرابع والعشرين من شهر فبراير من كل عام كانت تقدم الفتيات كقرابين لبوذا، وكان يتم اختيار الضحية بعناية من طرف الكهنة البوذيين في أرياف الصين وأحيانا يطلبونها من والديها الجهلة الذين يفرحان بتقديم ابنتهما العذراء إلى إلههما بوذا كأضحية، يتم إحضار الفتاة للمذبح مكبلة اليدين والرجلين وكانوا قد غسلوها ونظفوها كما يفعلون بالخنازير، ثم يكون الاستعداد لنحرها على طاولة خاصة بذبح الخنازير مع وضع وعاء لجمع الدماء لشربها كجزء من الاعتقادات الجنونية.[58]

الدفن في السماء في مقاطعة التبت الصينية

يعدُّ الدفن السماوي من الطقوس الجنائزية التي يتمُّ ممارستها حتى الوقت الحاضر في مقاطعة التبت الصينية ومنطقة منغوليا – يتضمن هذا الطقس قطع جثةِ الإنسان المتوفى إلى قطعٍ صغيرةٍ وتوضع على قمةِ جبلٍ عالٍ ليتمّ تعريضها للطيور الجارحة. (شكل:5) وحسب معتقدهم فإنَّ الفكرة من هذه الممارسةِ هي ببساطة التّخلص من بقايا الوجود الفيزيائي للإنسان بطريقة سخية حيث يتم تقدمتها كطعام للحيوانات ولعوامل الطبيعة.

وقد جاء آنفا كيف أن الدفن السماوي نوع من طقوس عادات الدفن التي ظهرت إرهاصاتها الأولى في بلاد الأناضول في عصور ما قبل التاريخ، ثم أعاد التاريخ نفسه لتظهر مرة أخرى لدى بعض الشعوب في جنوب أسيا، من خلال طقس ديني جنائزي يتّبعه سكان التبت الصينية ومنطقة منغوليا عرف باسم الدفن السماوي، يعمدوا فيها إلى ترك جثث موتاهم للنسور كي تتغذى عليها، ففي اعتقادهم أن الجسد ما هو إلا وعاء يحوي الروح التي تصعد في السماء[59].

ولقد أطلق على هذه الطقس أيضا باللغة المحلية لسكان التبت "إعطاء الوعاء للطيور"، وهي عادة تعبر عن احترام الميت، وتسود لدى أغلب أصحاب الديانة البوذية والزرادشتية.[60]

فأصحاب تلك الديانات الوضعية يؤمنون بتناسخ الأرواح وتحتم عليهم تلك الديانة أن يتصفوا بالسخاء لذلك نجد أن طريقتهم في التخلص من جثث الموتى يعتبرونها نوعاً من الكرم فهم يقدمون الجثث طعام للحيوانات والطيور[61].

وفي طقوس ذلك الدفن السماوي يتم تقديم جثث الموتى إلى تلك الطيور "النسور"، في اغلب الأحيان يجري تقديم الجسم كاملا للطيور الكبيرة، وعندما لا يبقى إلا العظام يكون

الهيكل محطما بمخالب الطيور الكبيرة القوية، فتقدم طعام إلى الطيور الأصغر.[62] وفي بعض المناطق التي تقوم بالدفن السماوي تؤدى بعض الرقصات الطقسية مستخدمين عصا * ربما كانت طقسية من اجل تحفيز الطيور على الأكل[63].

وهناك ما يعرف بـ " قبر نسور البحر" وهو أحد صور الدفن السماوي حيث يتم وضع الجثة في مكان معلوم مرتفع قرب البحر ليقوم طائر النسر بتنظيف الجثة ونزع اللحم عنها، إذ يعتقد أن إزالة اللحم تمكن الروح من مغادرة الجسد، وهي رمزية عقائدية لعب فيها النسر الدور الأكبر بحمله رفات الموتى الى السماء [64] ، تماما كما كان عليه الوضع في الأناضول في عصور ما قبل التاريخ.. ويتطابق هذا النوع من الدفن مع المضمون الإنساني للديانة الهندوسية التي تقوم على الانسجام والتكافل بين مكونات الطبيعة، حيث يكون الناس سعيدين أن يتكرموا بجعل جسدهم طعاما لاستمرار الحياة عوضا عن العمل على تحنيطه وحفظه، ففي المفهوم الهندوسي يكون الجسد بعد ان غادرته الروح مجرد لحم فقط، لم يعد له وظيفة أخرى.

طقسُ الخنق

تُعتبر هذه الممارسة حديثة نوعاً ما حيث أنّها مستمدة من الطقوسِ القديمة المسماة "ساتي" يقوم سكان إحدى جزر فيجي الواقعة جنوب المحيط الهادئ بمراسم هذه الطقوس الغريبة التي تنطوي على قتلِ أحب شخصٍ على قلب المتوفى من أفرادِ أسرته ليتم دفنهما معاً. فحسب معتقداتهم فإنَّ الروح يجب ألا تبق وحيدة في العالم الآخر لذلك يجب أن تصاحبها روح قريبة لها لجعل مرحلة الموت والحياة الأخرى أقل ألماً وأكثر وديةً[65].

قبيلة كورواي بأندونيسيا

تعيش تلك القبيلة في إندونيسيا بجنوب شرق أسيا، وهي تعتبر من القبائل الآكلة للحوم البشر، وتعتبر الأكلة المفضلة لتلك القبيلة هي المخ البشري، ويفضل أن يتم تناوله وهو ما يزال دافئ. ويعيش أفراد تلك القبيلة فوق الأشجار من أجل أن يحتموا من الأعداء[66]

خاتمة

– كان للطبيعة بكل ما فيها من نبات وحيوان دور هام لدى أصحاب الديانات الوضعية؛ وكان للطوطمية برموزها دور هام في تلك الديانات، تماماً كما كان الحال لدى القبائل البدائية، وفي ديانة إنسان عصور ما قبل التاريخ الذي قدس الحيوان واتخذ منه رمز "طوطمي" ينتسب إليه، وقدس الأنثى وجعل منها الربة الأم كرمز للخصوبة والتجدد، وهي أمور تنشأ بحكم الرغبة في

الحياة، وتجنب مخاطرها فيتقرب الإنسان من رموز الخير متفائلاُ بها، ومقدساً لها وبالتدريج يأخذ هذا التبجيل منحى أخر، فيتجه به نحو العبادة، ومن هنا كانت الأديان الوضعية.

– قدس الصينيون أرواح أجدادهم الأقدمين واعتقدوا ببقاء الأرواح، ومن ثم حرصوا على تقديم القرابين، وكان في كل بيت هيكل أو مصلى لأرواح الأموات ولآلهة المنزل.

– الشنتوية هي أحد أهم الديانات الوضعية التي ظهرت في اليابان منذ قرون طويلة ومازالت الدين الأصيل فيها، وقد بدأت بعبادة الأرواح ثم عبادة قوى الطبيعة، ثم تطور الأمر إلى احترام الأجداد والزعماء والأبطال ثم إلى عبادة الإمبراطور الذي يعد من نسل الآلهة.

– ما بين طقس الساتي؛ والانتحار الشعائري تعددت أنواع التضحية بالذات، وما بين "كالي" وكهنة "التانتريك" تنوعت طرق وأساليب تقديم الأضاحي البشرية، وما كل ذلك الا نوع من الرغبة في إرضاء الإله الذي يدور في فلكه أولئك وهؤلاء.

– لم تكن الروح في عقيدة أهل الهند والصين واليابان إلا كيان نوراني غير ملموس، كيان دائم ومستمر باستمرار الحياة، ولم يكن الموت فيه نهاية للروح، وإنما كان الموت فناء للجسد وانتقال للروح من عالم دنيوي إلى عالم روحاني يسمو بصاحبه في عالم ليس فيه خطيئة.

– كانت عادة أكل لحوم البشر من العادات التي عرفت في العديد من الحضارات، وتنوع الغرض منها ما بين الرغبة في احتواء المتوفى بأكله حتى يصير جزء من الأحياء وكأنه لم يفارقهم، أو مشاركته في الشرف الذي حصل عليه بالتضحية بنفسه والتهامه كنوع من التقدير لتضحيته بنفسه.

– ان مفهوم الألم الذي يشعر به المرء عند إقباله على الانتحار سواء بالخنق، أو بالقطع بالسكين أو بأي وسيلة من وسائل إزهاق الروح، هو الهدف الذي من أجله يقبل الإنسان سواء في اليابان أو الهند أو الصين على الانتحار، فهو إنما ينتحر ليرقى بنفسه ويعلو بها فوق آلامه، فيرنو بذلك من عالم الروح وعالم الآلهة والصفوة، ويبعد عن دناءة العالم الأرضي بماديته.

– كان الدفن السماوي أحد الوسائل التي كرم بها سكان مقاطعة التبت بالصين موتاهم، فبتركهم جثث الموتى تأكلها نسور السماء، يُخيل إليهم أن تلك الطيور تصعد بموتاهم أثناء تحليقها في السماء، فيدفن بذلك المتوفى في السماء دفناً شعارياً بدل من أن يترك ليدنس الأرض.

قائمة الأشكال



(شكل:1) - الربة الهندية "كالي"

Foxcroft, G., Witchcraft Accusations and Persecution; Muti Murders and Human Sacrifice: Harmful Beliefs and Practices Behind a Global Crisis in Human Rights, WHRIN information network, the withchcraft & human rights, 2017, p. 16.



(شكل:2) - أحد كهنة التانتريك أثناء قيامه بممارسة عادة تقديم الأضحية البشرية في الهند

Foxcroft, G., Witchcraft Accusations and Persecution, p. 15.

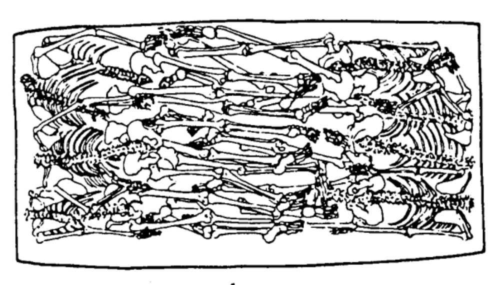


(شكل:3) - أحد كهنة التانتريك يمارس السحر الأسود بجمجمة آدمية

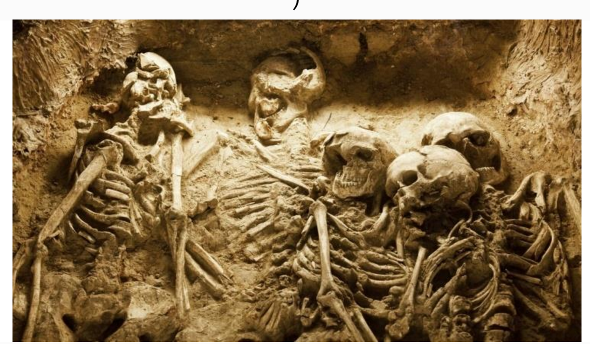
Sinha, S., India: Mumbai Woman Beheaded in Gory Tantrik Ritual, December 16, 2013 11:03 GMT https://defence.pk/pdf/threads/human-sacrifice-ritual-in-india.466216/

شكل:4) - هياكل عظمية عديمة الجماجم – من احدى مقابر الجبانة الملكية لسلالة شانغ – الصين

Shelach, G., The Qiang and the Question of Human Sacrifice in the Late Shang Period, the journal of archaeology for Asian and Pacific, vol.35, number.1, 1996, p.6, fig.2.



)



(شكل:5) - هياكل عظمية لعائلة عثر عليها في حفرة التضحية القديمة في الصين

Koon, W.K., How China's history of human sacrifice led to Ching Ming Festival's paper offerings, 4 APR 2018, https://www.scmp.com/magazines/post-magazine/article/2140189/how-chinas-history-human-sacrifice-led-ching-ming-festivals



(شكل:6) – صورة توضح الطيور الجارحة اذ تقوم بتناول الجثث الآدمية.

نجم الدين محمود مسعد، أسيا.. قارة العجائب، مجلة الخفجي، السنة السادسة والأربعون، العددان (1، 2)، يناير- فبراير 2016، ص 10.

قائمة المراجع:

المراجع العربية:

- أمين الوزان، الديانة الشنتوية، موقع العقيدة والحياة، 1428/7/6.
- أورنك زيب الأعظمي، مشاهدات في الهند، دراسة نقدية، شبكة الألوكة، (د.ت).
- الباحثون السوريون، من أغرب طقوس دفن الموتى في العالم، 2014/10/22،
- جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مترجم، الكويت، 1993.
- جون كولر، الفكر الشرقي القديم، مترجم، الكويت، 1995.
- ديفيد كارسكو؛ سوكت سيشونز، عصر الأزتك أمة الشمس والأرض، مترجم، أبو ظبي، 2012.
- ديمتري أفيبرينوس، الأساطير الهندية وأثرها في المنقول الثقافي الهندي، القاهرة، 2014
- رافد الدوري، تاريخ شامل عن الاساطير الدينية والاجتماعية لدى الشعوب، القاهرة، 2013

- ريتا فرج، التسوية ما بعد الكولونية، دراسات، مجلة الفيصل: العددان 497-498، مارس-ابريل 2018.
- عبد الحفيظ معوشة، الميول الانتحارية وعلاقتها بتقدير الذات هند الشباب، مذكرة مكملة لنيل درجة الماجستير في علم النفس المرضي الاجتماعي، كلية الآداب والعلوم الانسانية والاجتماعية، جامهة محمد خيضر بسكرة، 2009.
- عبد الله حسين، المسألة الهندية، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2013.
- عبد الله عوض العجمي، التناسخ في الفكر الهندوسي وأثره على غلاة الصوفية: Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dergisi (2015) Sayı : 5, p.73.
- عبد الله عوض العجمي، فلسفة الرموز في الأديان الشرقية التقليدية، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية، المجلد 13، العدد 1، 2016.
- ف. دياكوف؛ س. كوفاليف، الحضارات القديمة، الجزء الأول، مترجم، دمشق، 2000، ص 222.
- فهيد صلاح عاهد الجعبري، تناسخ الأرواح في الأديان والحركات الباطنية في الإسلام، دراسة مقارنة، بحث تكميلي لدرجة الماجستير في أصول الدين، قسم العقيدة الإسلامية، كلية الدراسات العليا، جامعة الخليل، 2014.
- كوستا ريكا، "ذبح الفتيات في الصين"، الحقيقة الضائعة، تعريب قوال بلوجر، http://nepasmentir.blogspot.com/2012/04/blog-post_729.html، 09:48.
- محمد اسماعيل الندوي، الهند القديمة، حضارتها ودياناتها، القاهرة، 1970
- محمود الضبع، خرافات وأساطير قلعة ماتسوي، انفراد، 22 نوفمبر 2016.
- مسعد بري، تطور الفكر الطوطمي (دراسة في الجغرافية الاجتماعية)، سوريا 2010.
- مي جمال الدين، آكلي لحوم البشر، عالم المعرفة، blogspot.com/2013/01/blog-post_7.html http://knowledge0world
- نجم الدين محمود مسعد، أسيا.. قارة العجائب، مجلة الخفجي، السنة السادسة والأربعون، العددان (1، 2)، يناير- فبراير 2016.

– ول ديورانت، قصة الحضارة، الشرق الأقصى، اليابان، الجزء الخامس من المجلد الأول، مترجم، بيروت، 1998.

– ول ديورانت، قصة الحضارة، الهند وجيرانها، الجزء الثالث من المجلد الأول، ترجمة زكي نجيب محمود، بيروت، (د.ت).

قائمة المراجع الأجنبية:

– Archaeology Course book, Religion and Ritual, Chapter 6, London, 2001.

– Avar, R., unlocking the mysteries of chalcolithic ossuaries, Excavation : Food for Vultures, in : Biblical Archaeology Review, November/Desemper,2011.

– Bates, C., Human Sacrifice in Colonial Central India: Myth, Agency and Representation, From C. Bates (ed.) Beyond Representation: Colonial and Postcolonial Constructions of Indian Identity (New Delhi: OUP, 2006).

– Bremmer, J. N., Human Sacrifice: A Brief Introduction. Ibidem, 108, Groningen, 2007, pp.1-10.

– Carrasco, D., sacrifice/ human sacrifice in religious traditions, Oxford, 2013.

– Foxcroft, G., Witchcraft Accusations and Persecution; Muti Murders and Human Sacrifice: Harmful Beliefs and Practices Behind a Global Crisis in Human Rights, WHRIN information network, the withchcraft & human rights, 2017.

– George A., Cobbold, B.A. Religion in Japan, Oxford, 2009.

– Leeson, P. T., Human Sacrifice, Review of Behavioral Economics, 2014, 1: 137–165

– Lukaschek, K., The History of Cannibalism, Thesis submitted in fulfilment of the MPhil Degree in Biological Anthropology, University of Cambridge, UK, Lucy Cavendish College, 2000/2001.

– Pandey, A., Ritual Killing and Human Sacrifice: Human Sacrifice Today, SM Journal of Pharmacology and Therapeutics, 2015; 1(1): 1004.

– Parać, I. L., Social Context of the fujo : Shamanism in Japan through a Female Perspective, Asian Studies III (XIX), 1 (2015), pp.145–170

– Rinpoche, S., The Tibetan Book of Living and Dying, Rider, London, 1995

– Shelach, G., The Qiang and the Question of Human Sacrifice in the Late Shang Period, the journal of archaeology for Asian and Pacific, vol.35, number.1, 1996, pp.1-26.

– Sinha, S., India: Mumbai Woman Beheaded in Gory Tantrik Ritual, December 16, 2013 11:03 GMT https://defence.pk/pdf/threads/human-sacrifice-ritual-in-india.466216/

– Tweg, S., Sky burial, China, 1999

– Weiw., Yuan, L.H., Xian, C.J., & Bo, J., A Study on Ancient Rituals in China, Institute of Archaeology, Chinese Academy of Social Sciences. (n.d), pp.1-29

الهوامش والإحالات:

[1] – عبد الله عوض العجمي، فلسفة الرموز في الأديان الشرقية التقليدية، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية، المجلد 13، العدد 1، 2016، ص 272.

[2] – ول ديورانت، قصة الحضارة، الهند وجيرانها، الجزء الثالث من المجلد الأول، ترجمة زكي نجيب محمود، بيروت، (د.ت)، ص 9.

3 – ول ديورانت، المرجع السابق، ص 23.

[4] –Carrasco, D., Sacrifice/ human sacrifice in religious traditions, Oxford, 2013, p. 212.

5 – أورنك زيب الأعظمي، مشاهدات في الهند، دراسة نقدية، شبكة الألوكة، (د.ت)، ص 10.

6 – عبد الله عوض العجمي، التناسخ في الفكر الهندوسي وأثره على غلاة الصوفية:
Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dergisi (2015) Sayı : 5, p.73.

[7]– ف. دياكوف؛ س. كوفاليف، الحضارات القديمة، الجزء الأول، مترجم، دمشق، 2000، ص 222.

[8] -Bates, C., Human Sacrifice in Colonial Central India: Myth, Agency and Representation, From C. Bates (ed.) Beyond Representation: Colonial and Postcolonial Constructions of Indian Identity (New Delhi: OUP, 2006), p.2.

[9] - Bremmer, J. N., Human Sacrifice: A Brief Introduction. Ibidem, 108, Groningen, 2007, p.5.

10 – ول ديورانت، قصة الحضارة، الهند وجيرانها، ص 225.

[11] – خالد موسى عبد الحسيني، 2016، ص 41.

12– جون كولر، الفكر الشرقي القديم، مترجم، الكويت، 1995، ص 22.

[13]– مسعد بري، تطور الفكر الطوطمي (دراسة في الجغرافية الاجتماعية)، سوريا 2010.

[14] – وعن عقائد الهندوس انظر؛ ول ديورانت، مرجع سابق، ص 210 – 220.

[15]– عبد الله حسين، المسألة الهندية، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2013، ص 46

[16]– عبد الله عوض العجمي، التناسخ في الفكر الهندوسي وأثره على غلاة الصوفية، ص 71-72.

[17]– ديمتري أفيبرينوس، الأساطير الهندية وأثرها في المنقول الثقافي الهندي، القاهرة، 2014: محمد اسماعيل الندوي، الهند القديمة، حضارتها ودياناتها، القاهرة، 1970؛ رافد الدوري، تاريخ شامل عن الاساطير الدينية والاجتماعية لدى الشعوب، القاهرة، 2013

[18] – فهيد صلاح عاهد الجعبري، تناسخ الأرواح في الأديان والحركات الباطنية في الإسلام، دراسة مقارنة، بحث تكميلي لدرجة الماجستير في أصول الدين، قسم العقيدة الإسلامية، كلية الدراسات العليا، جامعة الخليل، 2014، ص 41.

[19] – عبد الحفيظ معوشة، الميول الانتحارية وعلاقتها بتقدير الذات هند الشباب، مذكرة مكملة لنيل درجة الماجستير في علم النفس المرضي الاجتماعي، كلية الآداب والعلوم الانسانية والاجتماعية، جامهة محمد خيضر بسكرة، 2009، ص 84.

[20] – ريتا فرج، التسوية ما بعد الكولونية، دراسات، مجلة الفيصل: العددان 497-498، مارس- ابريل 2018، ص 60.

[21] – عبد الله حسين، المرجع السابق، ص 47.

[22] -Foxcroft, G., Witchcraft Accusations and Persecution; Muti Murders and Human Sacrifice: Harmful Beliefs and Practices Behind a Global Crisis

in Human Rights, WHRIN information network, the withchcraft & human rights, 2017, p. 5.

[23] - Davies, N., Human Sacrifice: In History and Today. William Morrow, New York, 1981, p. 75.

[24] - Lukaschek, K., The History of Cannibalism, Thesis submitted in fulfilment of the MPhil Degree in Biological Anthropology, University of Cambridge, UK, Lucy Cavendish College, 2000/2001, p.6.

[25] -Foxcroft, G., Witchcraft Accusations and Persecution, p. 15.

[26] - Foxcroft, G., Witchcraft Accusations and Persecution, p. 16.

[27] - Sinha, S., India: Mumbai Woman Beheaded in Gory Tantrik Ritual, December 16, 2013 11:03 GMT https://defence.pk/pdf/threads/human-sacrifice-ritual-in-india.466216/

[28] -Leeson, P. T., Human Sacrifice, Review of Behavioral Economics, 2014, 1: 148-149.

[29] – ول ديورانت، قصة الحضارة، الشرق الأقصى، اليابان، الجزء الخامس من المجلد الأول، مترجم، بيروت، 1998، ص 8-9.

[30] – ول ديورانت، قصة الحضارة، الشرق الأقصى، اليابان، ص 12.

[31] – ول ديورانت، قصة الحضارة، الشرق الأقصى، اليابان، ص 12.

[32] – ول ديورانت، قصة الحضارة، الشرق الأقصى، اليابان، ص 13.

[33] – عبد الله عوض العجمي، فلسفة الرموز في الأديان الشرقية التقليدية، ص 283.

[34] – عبد الله عوض العجمي، 2016، 283.

[35] – مسعد بري، تطور الفكر الطوطمي (دراسة في الجغرافية الاجتماعية)، سوريا 2010.

[36] – مسعد بري، 2010.

[37] – أمين الوزان، الديانة الشنتوية، موقع العقيدة والحياة، 1428/7/6.

[38] – مسعد برى، 2010.

[39] - Pandey, A., Ritual Killing and Human Sacrifice: Human Sacrifice Today, SM Journal of Pharmacology and Therapeutics, 2015; 1(1): 1004.

[40] - Parać, I. L., Social Context of the fujo: Shamanism in Japan through a Female Perspective, Asian Studies III (XIX), 1 (2015), p.156.

41 – مسعد برى، 2010.

42 – ديفيد كارسكو؛ سوكت سيشونز، عصر الأزتك أمة الشمس والأرض، مترجم، أبو ظبي، 2012، ص 251.

43 – محمود الضبع، خرافات وأساطير قلعة ماتسوي، انفراد، 22 نوفمبر 2016.

44– Parać, I. L., Social Context of the fujo, p.150; George A., Cobbold, B.A. Religion in Japan, Oxford, 2009, p. 84.

45 – Carrasco, D., sacrifice/ human sacrifice, p. 215.

46 – ديفيد كارسكو، 2012، ص 251.

47- عبد الحفيظ معوشة، المرجع السابق، ص 86.

48– جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مترجم، الكويت، 1993، ص 223.

49 – جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص 224.

50 – جون كولر، الفكر الشرقي القديم، مترجم، الكويت، 1995، ص 179-181.

51 – ديفيد كارسكو، 2012، ص 251.

52 – Carrasco, D., sacrifice/ human sacrifice, p. 214.

53 – Shelach, G., The Qiang and the Question of human Sacrifice in the Late Shang Period, in: Asian Perspectives, Vol. 35. No.1, 1996, p. 15.

54 – Weiw., Yuan, L.H., Xian, C.J., & Bo, J., A Study on Ancient Rituals in China, Institute of Archaeology, Chinese Academy of Social Sciences. (n.d), p.8.

55 – Shelach, G., The Qiang and the Question of Human Sacrifice in the Late Shang Period, the journal of archaeology for Asian and Pacific, vol.35, number.1, 1996, p.5.

56 -

57 – ديفيد كارسكو، 2012، ص 251

58 – نقلا عن: كوستا ريكا، "ذبح الفتيات في الصين"، الحقيقة الضائعة، مترجم، http://nepasmentir.blogspot.com/2012/04/blog-post_729.html، 09:48.

59– التبت هضبة تقع في اسيا الوسطى معدل ارتفاعها يفوق 4000 م فوق مستوى سطح البحر وهي الأعلى من نوعها في العالم ولارتفاع تلك الهضبة يتم وصفها عادة بأنها أقرب بقعة على الأرض من الشمس، ومن ثم أطلق على الطريق المبنى في مكانها اسم "الطريق السماوي".

[60] – الباحثون السوريون، أغرب طقوس الدفن في العالم، الفن والتراث، 2014، ص 4.

[61] - Avar, R., unlocking the mysteries of chalcolithic ossuaries, Excavation : food for Vultures, in : Biblical Archaeology Review, November/Desemper,2011, p.49.

[62] - Avira, R., 2011, pp.40-49.

*وربما فسرت مثل تلك الأعمال المناظر المحيرة التي جاءت على جدران مقاصير شاتال هويوك حيث مهاجمة النسور لرجل ممسكا عصا في يده، وربما فسرت أيضا دور الرقص الذي كان يمارسه الشامان والكاهنات بارتدائهم أجنحة النسور.

[63] - Tweg, S., Sky burial, China, 1999, p.1ff ; Rinpoche, S., The Tibetan Book of Living and Dying, Rider, London, 1995.

[64] - Archaeology Course book, Religion and Ritual, Chapter 6, London, 2001, p.144, fig.6.11.

[65] – الباحثون السوريون، من أغرب طقوس دفن الموتى في العالم، 2014/10/22،

[66] – مي جمال الدين، آكلي لحوم البشر، عالم المعرفة، http://knowledge0world.blogspot.com/2013/01/blog-post_7.html

الكاتب: أ/ بعلي زوبير
جامعة باتنة 1

عنوان المقال: صناعة المخطوط في بلاد الغرب ا لإسلامي بين الور اقة والتحقيق

البريد الالكتروني:zoubirhistory@gmail.com

تاريخ الارسال: 2019/04/18 تاريخ القبول: 2019/05/21 تاريخ النشر: 2019/06/30

صناعة المخطوط في بلاد الغرب الإسلامي بين الور اقة والتحقيق

L'industrie du manuscrit en Occident Musulman Entre métier de copiste-libraire et authentification

الملخص بالعربية:

لم تكن صناعة المخطوط حكرا على أهل المشرق بل كان لبلاد الغرب الإسلامي نصيبها الوافر في صناعة المخطوط وتحقيقه فكتاب "الإلماع في أصول الرواية وتقييد السماع" للقاضي عياض يعتبر من أجل ما ألف في هذا الموضوع.كما أنّ الوراقة والتسفير كانت حرفة لها أهلها وأزقتها في كبرى حواضر الغرب الإسلامي كفاس وقرطبة وبجاية وتلمسان،ومن أجلّ ما ألف في هذا الفن"التيسير في صناعة التسفير"للشيخ بكر بن إبراهيم الاشبيلي.

وقد كان علماء الغرب الإسلامي يحرصون على جمع أصول الكتاب الخطية محاولة منهم الوصول أقرب ما يكون إلى النص الذي تركه المؤلف مقابلين في ذلك النسخ ببعضها من أجل تقدير قيمة النسخة ومعرفة أيها تكون أمًّا.كما كانوا يسافرون لأجل الظفر بأصل الكتاب ولا يكتفون بما نسخ عنه ويتنافسون في جمع الكتب إما بالهدية أو الشراء والمزايدة في أثمانها، وكانت هذه النسخ النفيسة مصدر تفاخر بينهم.كما كان المؤلف إذا فرغ من تأليفه أرسله إلى شيخه أو إلى علم من الأعلام المشهود لهم بالعلم والعدالة والصيت ليكتب له عليه بخطه معلّقا أو مادحا مطرّزا مما يزيد في قيمة النسخة والمؤلّف.

الكلمات المفتاحية: صناعة المخطوط-التحقيق- بلاد الغرب الإسلامي- بلاد المشرق- الوراقة- التسفير- أصول الكتاب الخطّية- قيمة النسخة- المقابلة.

Résumé :

L'industrie du manuscrit n'était pas réservée qu'aux peuples de l'Orient, l'Occident Musulman apportait sa quote-part à cette industrie ainsi qu'à l'authentification des manuscrits. Le livre du juge Iyad (Al Qâdî 'Iyâd) « Al Ilmaâ Fi Oussoul Al Riwaya Wa Taqyid Al Samaâ » est considéré parmi les plus beaux livres dans ce domaine. Aussi, le métier de copiste-libraire et de relieur-doreur étaient des professions très populaires dans les rues des grandes villes en Occident Musulman à l'instar de Fès, Cordoue, Béjaïa et Tlemcen. Le livre le plus remarquable dans cette spécialité est celui du cheikh Bakr Ben Ibrahim Al Ichbili : « Al Tayssir Fi Sinaâte Al Tasfir ».

Les érudits en Occident Musulman s'intéressaient à la collecte desorigines linéaires du livre afin de s'approcher le plus près possible du texte premier de l'auteur en confrontant les différentes copies pour évaluer leur valeur et leur originalité. Ils voyageaient souvent en vue d'obtenir l'original du livre parce qu'ils ne se contentaient pas de copies. La ruée vers ces manuscrits se faisait par le biais de cadeaux ou par l'achat et les enchères. Ces précieuses copies étaient une source d'ostentation entre leurs collecteurs et possesseurs. Enfin, quand l'auteur achève son livre, il l'envoie à son cheikh ou à un savant éminent afin d'avoir un commentaire ou un compliment, ce qui augmentera sa valeur.

Mots-clés :industrie du manuscrit – authentification – Occident Musulman – Orient – métier de copiste-libraire – métier de relieur-doreur – origines linéaires du livre – valeur de la copie – confrontation.

مقدمة:

لا يشك أحد فيمن عرف التحقيق واكتوى بناره أنّه علم صعب المرتقى،وقد قال الجاحظ قديما:"ولربما أراد مؤلف الكتاب أن يصلح تصحيفا أو كلمة ساقطة،فيكون إنشاء عشر ورقات من حرّ اللفظ وشريف المعاني،أيسر عليه من إتمام ذلك النقص حتى يرده إلى موضعه من اتصال الكلام."

والتحقيق في اللغة:من حقَّ َّق الرجل:إذا قال هذا الأمر هو الحقُّ،وحقَّ الأمر يَحِقُّه حَقًّا وأَحَقَهُ:كان منه على يقين،تقول:حَقَقَتُ الأمر وأَحَقَقْتُهُ:إذا كنت منه على يقين.وقول الله تعالى:"ولكن حَّقَّت كلمة العذاب على الكافرين"-أي وجبت وثبتت-،وكلام محقَّق -أي رصين-[1]

وقد عرّف شيخ المحقِّقين عبد السلام هارون التحقيق بقوله:"التحقيق هذا هو الاصطلاح المعاصر الذي يقصد به عناية خاصة بالمخطوطات حتى يمكن التثبت من استيفائها لشرائط معينة."[2]

وعرفه الدكتور عبد المجيد دياب بقوله:"والتحقيق في اصطلاح أهل الفن:هو بذل الجهد واستقصاء البحث،بغية الوصول إلى حقيقة ما قاله مؤلف النص"[3]

أو"هو عملية مركبة تقتضي إخراج نص مضبوط يكون على الصورة التي قاله عليها صاحبه،أو أقرب ما يكون إلى ذلك على الأقل"[4]

والقرب هنا كما بينه رمضان عبد التواب ليس أن نخمن أية قراءة معينة،بل علينا أن نبذل جهدا كبيرا في محاولة العثور على دليل يؤيد القراءة التي اخترناها.[5]

وقد اختلف علماء التحقيق حول الطريقة التي يتم بها إخراج النص المحقق على رأيين:

فمنهم من رأى وجوب التعليق على النص في الهامش وما يلحق ذلك من إثبات اختلافات النسخ المعتمدة في التحقيق،ومصادر التحقيق،وترجمة الأعلام ومناقشة الآراء الواردة في المتن والتعليق عليها مما يزيد الكتاب قيمة علمية لا تخفى على أهل هذا الفن.

ومنهم من أقام حول النص هالة من القداسة فأوجب عرض متن الكتاب كما هو من غير تعليق لأن ذلك في اعتباره تعدٍّ على حقوق الغير وتشويه لحقيقة الكتاب فالأخطاء في الحقيقة تعبر على ثقافة الكاتب وعصره.[6]

وعلم التحقيق علم قديم يرجع إلى معارضة النبي صلى الله عليه وسلم القرآن مع جبريل عليه السلام في رمضان،ومعارضة زيد ابن ثابت ما كان يكتبه من الوحي على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد كتابته،وجمع القرآن على عهد الصحابة وكتابة ما اختلفوا فيه على العرضة الأخيرة.يقول الصادق الغرياني:"وهذا يضاهي ما يُعرف الآن في فن التحقيق بتقديم النسخة الأخيرة إذا كان لأصل الكتاب أكثر من إبرازة."[7]

وتطوّر علم التحقيق وضبط النص مع تطوّر علوم الحديث،فألّف الخطيب البغدادي(ت463ه) كتابه:"الكفاية في علم الرواية"،و"الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع"،وألّف ابن الصلاح(ت616ه) مقدمته المشهورة في علم المصطلح.هذا في بلاد المشرق أما إذا جئنا إلى بلاد الغرب الإسلامي ظهر لنا عَلَمٌ من الأعلام الذين أرسوا دعائم هذا الفن وهو القاضي عياض اليحصبي السبتي(ت544ه) في كتابه"الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع".

ويعتبر كتاب "الإلماع" كتابا مُهمًّا لا غَنَاء عنه لمن أراد ولوج علم التحقيق،أو بالنسبة للعاملين في ميدان علم المكتبات المهتمين بفهرسة المخطوطات،أو مراكز التراث المهتمة بصيانة وترميم الأوعية الثقافية،ذلك أنّ هذا المصدر النفيس يعطينا الطريقة التي كانت تدوّن بها الكتب والسماعات والإجازات،وما يلحق بذلك من طرق التعليق والتصحيح كاللحق والتمريض.يقول القاضي عياض عن تأليفه:"ولم يعتن أحد بالفصل الذي رغبتَه كما يجب ولا وقفت فيه على تصنيف يجد فيه الراغب ما رغب،فأجبتك إلى بيان ما رغِبت من فصوله،وجمعتُ في ذلك نكتا غريبة من مقدّمات علم الأثر وأصوله..."[8]

وإذا تتبعنا كتب التراجم والطبقات وكذا كتب الأدب والتاريخ بعيدا عن الكتب التي ألّفت في أصول الرواية وكيفية تقييد السماعات وجدنا صورا رائعة من جهود علماء الغرب الإسلامي في تحقيق النص وضبطه والتعليق عليه،من البحث عن أصول الكتاب

الخطية،وعرض التآليف على العلماء المشهود لهم بالتقدّم،مرورا بالإجازة والمناولة،انتهاءا بالتنافس في اقتناء نفائس المخطوطات والمبالغة في الاعتناء بها وترميمها وتسفيرها.

وتجدر الإشارة إلى أنّ كتب التراجم والطبقات وخاصة كتب الفهارس والبرامج والأثبات التي جمع فيها مؤلفوها أسماء المؤلفات والشيوخ الذين أجازوهم برواياتها كبرنامج المجاري(ت862هـ)،وثبت البلوي،وثبت الوادي آشي(ت839هـ)،وفهرس ابن عطية(ت541هـ)،وفهرسة المنتوري(ت834هـ)وغيرها كثير،تعطينا صورة عن الحركة النقلية للكتاب مما يساعد على تتبع أصول الكتاب الخطّية وأماكن تواجدها وقيمة النسخة.

ولأضرب مثالا هنا بما وقع للعلامة الدكتور المحقق بشار عوّاد معروف مع كتاب"المستملح من كتاب التكملة"للإمام الذهبي الذي اختصر فيه كتاب التكملة لابن الأبّار،فإنّ الكتاب ظنّه جماعة من المحققين جزءا من كتاب التكملة أمثال كوديرا الذي ظنّ أنّ نسخة الجزائر زائدة عن نسخة الاسكوريال،وكذالك فعل العلامة ابن شنب-رحمه الله- ليكتشف الدكتور بشار عواد معروف أنّ المخطوط كتاب مستقل من تأليف الإمام الذهبي،والعجيب أنّ الكتاب بخط الإمام الذهبي نفسه،وتساءل بشار عواد معروف:كيف وصل الكتاب إلى الجزائر؟وقد تتبع حركة الكتاب من خلال كتب التراجم فقال:"والظاهر أنّها انتقلت بعد وفاته،بشكل أو بآخر إلى مكة المكرمة،حيث نقل منها تقي الدين الفاسي(ت832هـ) في كتابه"العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين"،فقال في ترجمة أحمد بن ثُعبان بن أبي سعيد بن حِرز الكلبيِّ المعروف بالبكِّي:"نقلت هذه الترجمة من خط الذهبي في اختصاره تكملة الصلة البشكوالية لابن الأبّار"وهذا النص يشير إلى أنّ النسخة يوم أن رآها التقيّ الفاسي كانت كاملة،والظاهر أنّ أحد الجزائريين اشتراها ونقلها إلى الجزائر."[9]

1. البحث عن النسخة الأم:

إن كان البحث عن نسخ المخطوط ليس بالهيّن فإنّ البحث عن أصول النسخ أصعب ما يعترض المحقق في بداية عمله،أما أن يصل الباحث إلى النسخة التي كتبها المؤلف بخط يده فإن ذلك لم يتأتى إلا للقليل،ولذا كان العلماء يفتخرون بملك النسخ التي بخط مؤلفيها،أو نقلوها من خطوطهم،أو من خطوط من يوثق بعلمهم.

فقد ذكر ابن عطية أن أحد شيوخه ناوله نسخة من كتاب "الرواة من قريش" بخط مؤلفه القاضي أبي عبد الله بن مفرج.[10]

وهذا المقري يفتخر بجواب وجده بخط الفقيه أبي عبد الله محمود بن الحداد الوادي آشي قائلا:"وقد رأيت بتلمسان بخط الفقيه أبي عبد الله محمود بن الحداد الوادي آشي ثم الغرناطي،نزيل تلمسان رحمه الله جوابا بديعا للشيخ الإمام ابن الجبير اليحصبي،أحد الأعلام المتأخرين بالأندلس،ونقلته من خطه الحسن."[11]

والوقوف على كتاب بخط محدّث مشهور يعرف بخطه وتصحيحه تكلم عنه القاضي عياض في الضرب الثامن من ضروب الإجازة وذكر أن الذي استمر عليه عمل الأشياخ قديما وحديثا في هذا قولهم:"وجدت بخطِّ فلان،وقرأت في كتاب فلان بخطّه".قال:"ولا أعلم من يقتدى به من أجاز النقل فيه بك:حدثنا وأخبرنا".[12]

وقد كان علماؤنا القدامى يسافرون لأجل الظفر بأصل الكتاب ولا يكتفون بما نسخ عنه،وهذا الأمر لم يكن بالسهل فقد أورد الخشني أن "القاضي معاوية بن صالح الحضرمي كان من رواة الحديث وشارك الإمام مالك في بعض رجاله... كان قد دخل الأندلس،فقال يحي بن معين لمحمد بن وضاح:جمعتم حديث معاوية بن صالح؟فقال له:لا،قال:وما منعكم من ذلك،قال:قدم بلدا لم يكن أهله يومئذ أهل علم،قال:أضعتم والله علما عظيما...قال محمد بن أبي خيثمة:لوددت أن أدخل الأندلس حتى أفتش عن أصول كتب معاوية بن صالح."[13]

وبلغ تتبع أصول نسخ الكتاب إلى معرفة وتدوين اسم أول من أدخل الكتاب إلى بلد من البلدان فالغبريني مثلا يذكر أنّ أبا القاسم عبد الرحمان بن محمد بن أبي بكر ابن السطّاح الجزائري(ت629هـ) كان أوّل من أدخل كتاب:"الأنوار في الجمع بين المنتقى والاستذكار"إلى بلاد العدوة.أدخل منه نسخة بخط يده،وكان بارع الخط،حسن الضبط.[14]

2. عرض التآليف على العلماء المشهود لهم من أجل تقريضها والتعليق عليها بخطوطهم مما يزيد في قيمة النسخة والمؤَلَف :

لقد كان العلماء في الحواضر الإسلامية يتبادلون الآراء والمؤلفات مما أدى إلى حراك ثقافي وعلمي واسع فهذا لسان ابن الخطيب كان كلّما ألّف تأليفا بعث به إلى أبي عبد الله الشريف التلمساني وعرضه عليه وطلب أن يكتب عليه بخطه.[15]

ولما أتمّ الشيخ محمد بن عبد الكريم بن محمد المغيلي التلمساني كتابه"مصباح الأرواح في أصول الفلاح" في كراسين أرسله إلى الإمام السنوسي والشيخ ابن غازي فأثنيا عليه غاية وقرّضاه.[16]

والإمام البلوي عرض رحلته على شيوخ وعلماء غرناطة فقرّضوها له.يقول"هؤلاء العلماء الفضلاء الذين أثبت أسماءهم هنا بعد هذا القسم الثاني من الذين مدحوا هذا الكتاب المفروغ منه قبل هذه الكراسة وكتبوا ما نظموه ونثروه من ذلك بخطوطهم في المبيضة الأولى من هذه الرحلة المذكورة وهم الذين أشرت إليهم ونبهت عليهم في الوراق الأوائل من ظاهر هذا الكتاب قبل ترجمتها فأولهم الشيخ الفقيه القاضي العالم المحدث القدوة أبو القاسم بن سلمون بن علي بن سلمون الكناني أبقى الله بركته كتب بخطه من نظمه على أول مبيضة منه بعدما طالعه واستوفاه نظراً واستحسنه غاية الاستحسان أدباً ونثراً ما نصه: وقرأته عليه وسمعته من لفظه وذلك لفظه بالمرية المحروسة مدة قضائه بها في وسط شهر ربيع الأول المبارك من عام ستة وخمسين وسبعمائة:

يا روضة من جنان الخلد يانعة ... أتى بها خالد تندى أزاهرها

تحوي غرائب من شعر ومن أدب ... ومن علوم بانت سرائرها

فيا لها رحلة أو حلية بهرت ... لأهل فضل بهم جلت مفاخرها

صيغت قلائد من بحر البيان لهم ... فيا لها حلية فاقت جوارها

وحق للشرق أن يزهى بطلعتها ... إذ هي شمس أنار الأفق باهرها

وللمعارف أن تسمو بمطلعها ... أبى البقا خالد إذ هو ماهرها[17]

والشيخ الفقيه القاضي العدل الرضي المتفنن الفاضل أبو عبد الله محمد بن سعد المعروف بابن النجار، كتب بخطه من نظمه على المبيضة الأولى من هذه الرحلة المذكورة بعد أن طالعها واستوفى، واستحسن وأثنى ما نصه: وقد سمعته منه وقرأته عليه، وذلك بالمرية في عقب شهر ربيع الأول المبارك من عام ستة وخمسين وسبعمائة:

خلدت يا خالد فوق السماك ... بهذه الرحلة قدرا علاك

نزهت منها في رياض ندا ... أيادي كبرى اقتضاها نداك

سميتها اجا تحلت به ... مفارق الأعلام درا ثناك

الست صدرا في القضاة العدول ... اقتبست أنوارها من سناك

فأنت ما حليتهم إنما ... قسمت بالعدل عليهم حلاك

أريتنا مفترقا فيهم ... ما فيك بالإجماع مجموع ذاك

فبارك الله تعالى اسمه فيما به ... من ذي المعالي حباك

ودمت لا تمد للثم في ... أندية التعظيم الا يداك[18]

3. **المناولات والإجازات:**

تزخر مصادر الغرب الإسلامي عامة وكتب الفهارس والبرامج والأثبات خاصة بنصوص المناولات والإجازات والتي تعتبر صورة من صور التثبّت والتحقيق في نقل نصِّ المؤلف.

فقد ذكر ابن عطية أن شيخه الإمام الحافظ أبا علي الحسين بن محمد بن أحمد الغساني قال في المناولة:"المناولة أن يناول المحدث ما قرئ عليه أو على شيخه أو على أحد الشيوخ الذين يخرج إليهم فصلا أو كتابا يقطع عليه بالصحة أو كتابا قوبل بأصل المناول أو كتابا قرئ على تلميذه فصح،وما خرج عن هذا فلا يناول."[19]

قال ابن عطية:"وعلى هذه الصفة ناولني كتاب الصحيح المسند لمسلم في النسخة التي هي بخط أبي وقرأها عليه،وهي في ثلاثة أسفار."[20]

وعرفها القاضي عياض:"أن يدفع الشيخ كتابه الذي رواه أو نسخة منه وقد صححها أو أحاديث من حديثه وقد انتخبها وكتبها بخطه أو كتبت عنه فعرفها فيقول للطالب:هذه روايتي فاروها عني ويدفعها إليه،أو يقول له خذها فانسخها وقابل بها ثم اصرفها إلي،وقد أجزت لك أن تحدث بها عني أو اروها عني،أو يأتيه الطالب بنسخة صحيحة من رواية الشيخ أو بجزء من حديثه فيقف عليه الشيخ ويعرفه ويحقق جميعه وصحته ويجيزه له."[21]

فهذا الإمام الشاطبي يقول في كتابه:"الإشادات والإفادات":"كتب لي بخطه شيخنا الفقيه القاضي الجليل أبو عبد الله المقري-رحمه الله تعالى-على ظهر"التسهيل"لابن مالك الذي كتبته بخطي بعدما كتب لي بخطه روايته فيه عن أبي الحسن ابن مزاحم عن بدر الدين بن جماعة عن المؤلف."[22]

أما الإجازة فهي أن يعطي الشيخ أو الراوي المجاز تصريحا لآخر بأن يروي نصا محددا.وقد تكون مشافهة،أو إذنا باللفظ مع المغيب،أو يكتب له ذلك بخطه بحضرته أو مغيبه.[23]

وقد كثرت الإجازات فكان لكل عالم فهرس أو برنامج يذكر فيه إجازاته،فهذا ابن غازي المكناسي ينقل في فهرسته"التعلل برسوم الإسناد بعد انتقال أهل المنزل والناد" ما أجازه فيه العلامة ابن مرزوق(الكفيف)قائلا:"...ذي التصانيف العديدة والأنظار السديدة أبي عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن أبي بكر بن مرزوق العجيسي جدد الله تعالى عليهم رضوانه وأسكنهم جناته،بعث لي ولولدي محمد وفقه الله تعالى بإجازة عامة مطلقة تامة تحتوي على كل ما يجوز له وعنه روايته من مقروء ومسموع،مفرق ومجموع،ومجاز ظاهر أو مكنون في أي فن من الفنون من منثور أو منظوم في منقول أو مفهوم وأذن لنا أن نروي عنه كلما صح عندنا أنه داخل تحت روايته متلفظا بذلك وآمرا لتعذر بصره بكتابته..."[24]

ومن الأمثلة عن الإجازة مشافهة ما ذكره الإمام المجاري من أنّه استجاز عبد الرحمان بن خلدون فأجازه مشافهة بتاريخه الكبير وغيره.[25]

والإجازة تزيد من قيمة النسخة وتعطينا فكرة عن تاريخ النسخة،ونبذة عن الحياة الثقافية في عصر المؤلف.

يقول أيمن فؤاد السيد مبينا قيمة وجود الإجازة في المخطوط:"وتكشف لنا هذه الإجازات الكثير عن طريقة استخدام المخطوطات وتداوله،وهي كذلك أنموذج من أنموذجات التثبت العلمي الذي كان يتبعه العلماء وهي كذلك وثائق تدل على ثقافات العلماء فيما مضى وما قرؤوه أو ما سمعوه من كتب،كما أنها مصدر للتراجم الإسلامية لأنها تتضمن أسماء أعلام كثيرين قد لا نجد لهم ترجمة أو ذكرا في كتب التراجم المعروفة،وقد يرد اسم علم واحد في سماعات أو قراءات عديدة فيمكن صنع ترجمة له بذكر ما سمع أو قرأ من كتب وما لقي من شيوخ وما عاصر من رفاق لطلب العلم وما زار من بلدان،وهي أيضا وسيلة لمعرفة مراكز العلم في البلاد الإسلامية وحركة تنقل الأفراد من بلدان مختلفة نحوها،كما أننا نتعرف من خلالها على خطوط العلماء وتوقيعاتهم،وأخيرا فإن هذه الإجازات المثبتة على كتاب ما دليل على صحته وقدمه وتاريخ ضبطه."[26]

وكان علماء الغرب الإسلامي يستغلون السفر إلى الحج فيمرون بكبرى حواضر العالم الإسلام مستجيزين شيوخها ناسخين لأصول الكتب والأمهات من مؤلفيها يقول الإمام القلصادي في رحلته:"ولما عجلني السفر قرأت وصححت شرح جمع الجوامع في أيام قلائل على مؤلفه الشيخ الإمام العلامة جلال الدين المحلي الشافعي،وكتب لي عليه بخطّه وأجازنيه وغيره من تآليفه وذلك قرب باب زويلة بالمدرسة المسماة بالمؤيدية،وذلك في السادس والعشرين من صفر عام ثلاثة وخمسين وثمانمئة،وذلك آخر كتاب قرأته في القاهرة."[27]

4. حرفة الور اقة والنساخة وشيوع التصحيف والتحريف:

تعتبر الوراقة حرفة لها أصولها في الحضارة الإسلامية حيث كانت لها شوارع وأزقة تسمّت باسمها زقاق الورّاقين.

ويبدو أن منتحلي حرفة الوراقة كانوا يشتكون منها لأنها متعبة قليلة الأجرة،وقد قال أبو محمد البكري الشنتريني وقد نسخ كثيرا بالأجرة:

أما الوراقة فهي أنكد حرفة***أوراقها وثمارها الحرمانُ

شبَّهتُ صاحبها بصاحب إبرةٍ***تكسو العراة وجسمها عريانُ[28]

وقال آخر:

أفٍّ لرزق الكتَبَهْ أفٍّ له ما أتْعَبَهْ

قومٌ جرت أرزاقهُمْ من شِقّ تلك القصبهْ

وقال ابن خاتمة حين ملّ الكتابة:

تقضَّى في الكتابة لي زمانٌ كشأن العبد ينتظر الكِتابه

فمنَّ الله من عتقي بما لا يطيق الشكرُ أن يملا كتابهْ

وقالوا هل تعود فقلت كلا وهل حر يعود إلى الكتابه[29]

وبتقدم الزمن غلب على النساخ كسب القوت لذا كثر الخطأ وعدم تحري الصواب،وكان يقال:"النساخ مساخ". ففي بلاد المغرب مثلا يقول ابن خلدون:"ولقد ذهبت هذه الرسوم لهذا العهد جملة بالمغرب وأهله،لانقطاع صناعة الخط والضبط والرواية منه بانتقاص عمرانه وبداوة أهله،وصارت الأمهات والدواوين تنسخ بالخطوط اليدوية ينسخها طلبة البربر صحائف مستعجمة برداءة الخط وكثرة الفساد والتصحيف."[30]

وقد ذكر ابن الفرضي قول أبي محمد قاسم بن أصبغ وأنه سمع ابراهيم بن موسى بن جميل يقرأ الجزء السادس من المعارف لابن قتيبة بالتصحيف واللحن والخطأ،وذكر ابن أصبغ أنهم كانوا قد نسخوا عنه من كتابه:كتاب البصريين من تاريخ ابن أبي خيثمة،فلما قدموا بغداد وشهدوا بنسختهم عند أبي خيثمة وجدوها مخطئة كلها.حتى أنكر عليهم ذلك. قال:"ثم أخذنا كتابه وقابلنا به،ولقد بقي علينا فيه بقايا لم تتم بعد ولا تتم أبدا."[31]

وذكر المقري في أزهاره أنه رأى بعض أهل فاس يتساقطون على نسخة لمسبّع الجزولي بخزانة القرويين زعموا أنها بخط أبي علي الحسن المذكور،وهي مشحونة بالتصحيف تعمي البصر والبصائر.[32]

ويبدو أنّ العلماء الضابطين المشهود لهم كانوا لا يأمنون وقوع النساخ في التصحيف والتحريف فكانوا يكترون الوراقين يكتبون في مجالسهم فلا يكتب إلا ما كان من املائهم وما وقع تحت نظرهم فيصححون ويجيزون،فقد ذكر ابن بشكوال أنّ القاضي أبي المطرف بن فُطيس كان له ستة ورّاقين ينسخون له دائما،وكان قد رتّب لهم على ذلك راتبا معلوما،وكان لا يعير كتابا من أصوله البتة.[33]

ومنهم من كان ضابطا لكتبه ناسخا لها بنفسه،فمحمد بن سعيد بن نبات الأموي(429هـ) كتب أكثر روايته بخطّه.[34]

والإمام الوادي آشي أبي عبد الله محمد بن الحداد كان كثير الانتساخ كما ذكر المقري:"وكان رحمه الله كثير النسخ والتقييد،آية الله في ذلك،حتى إني رأيت في خزائن أهل تلمسان بخطه نحو المئة سفر،ورأيت بفاس نحو الثمانمئة."[35]

ولندع علامة الجزائر الإمام المقري الجد-رحمه الله- يصف لنا ما وصل إليه حال النقل دون تثبت ولا ردّ إلى الأصول:"ولقد استباح النّاس النقل من المختصرات الغريبة أربابها،ونسبوا ظواهر ما فيها إلى أمهاتها،وقد نبّه عبد الحق في"تعقيب التهذيب" على ما يمنع من ذلك لو كان من يسمع-وذيلت كتابه بمثل عدد مسائله أجمع-ثم تركوا الرواية فكثر التصحيف،وانقطعت سلسلة الاتصال،فصارت الفتاوى تنقل من كتب من لا يدري ما زيد فيها ممّا نقص منها،لعدم تصحيحها،وقلة الكشف عنها،ولقد كان أهل المئة السادسة وصدر السابعة لا يسوّغون الفتوى من"تبصرة" الشيخ أبي الحسن اللخمي لكونه لم يُصحَّح على مؤلفه ولم يؤخذ عنه،وأكثر ما يُعتمد اليوم ما كان من هذا النمط.ثمّانضاف إلى ذلك عدم الاعتبار بالناقلين،فصار يؤخذ من كتب المسخوطين كما يؤخذ من كتب المرضيين،بل لا تكاد تجد من يفرّق بين الفريقين،ولم يكن هذا فيمن قبلنا،فلقد تركوا كتب البرادعي على نبلها،ولم يستعمل منها،على كره من كثير منهم،غير"التهذيب"الذي هو"المدونة"اليوم لشهرة مسائله وموافقته في أكثر ما خالف فيه المدوّنة لأبي محمد،ثمّ كلّ أهل هذه المئة عن حال من قبلهم من حفظ المختصرات وشق الشروح والأصول الكبار،فاقتصروا على ما قلّ لفظه ونزر حظّه،وأفنوا أعمارهم في فهم رموزه وحلّ لغوزه،ولم يصلوا إلى ردّ ما فيه إلى أصوله بالتصحيح،فضلا عن معرفة الضعيف من ذلك والصحيح،بل هو حلّ مقفل،وفهم أمر مجمل،ومطالعة تقييدات

زعموا أنّها تستنهض النفوس.فبينا نحن نستكبر العدول عن كتب الأئمة إلى كتب الشيوخ،أتيحت لنا تقييدات للجهلة،بل مسودات المسوخ،فإنّا لله وإنّا إليه راجعون،فهذه جملة تهديك إلى أصل العلم،وتريك ما غفل عنه النّاس."[36]

وهذا النّص يعتبر عمدة في منهجية التحقيق والضبط وردّ الروايات إلى أصولها وتصحيحها ومقابلتها بها.

5. المقابلة بين النسخ الخطية:

عرف علماء المسلمين المقابلة فكانوا يقابلون كتبهم بالأصول خاصة لما كثرت النسخ بشيوع النساخة والوراقة كحرفة وشاع التصحيف والتحريف،فقد أورد البغدادي عن هشام بن عروة عن أبيه أنه كان يقول:"كتبت؟فأقول نعم.قال:عرضت كتابك؟قلتُ:لا.قال:لم تكتب."[37]

وإذا جئنا إلى بلاد الغرب الإسلامي وجدنا القاضي عياض يقول عن الكتب المدونة:"وعارضت كتابي بأصل أبي عبد الله بن عتاب العتيق المقروء على ابن وضاح،وبأصل أبي عبد الله بن المرابط"[38]

ومن تحرّيهم في المقابلة وضبط النص قول القاضي عياض:"فليقابل نسخته من الأصل بنفسه حرفا حرفا حتى يكون على ثقة ويقين من معارضتها به ومطابقتها له،ولا ينخدع في الاعتماد على نسخ الثقة العارف دون مقابلة،نعم ولا على نسخ نفسه بيده مالم يقابل ويصحّح،فإنّ الفكر يذهب،والقلب يسهو والنظر يزيغ،والقلم يطغى."[39]

وقد ذكر ابن عطية أن شيخه الإمام الحافظ أبا علي الحسين بن محمد بن أحمد الغساني قال في المناولة:"المناولة أن يناول المحدث ما قرئ عليه أو على شيخه أو على أحد الشيوخ الذين يخرج إليهم فصح أو كتابا يقطع عليه بالصحة أو كتابا قوبل بأصل المناول أو كتابا قرئ على تلميذه فصح،وما خرج عن هذا فلا يناول."[40]

وأورد المراكشي عند حديثه عن أبي العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن اسماعيل بن محمد بن خلف الحضرمي(ابن رأس غنمة) عندما رحل إلى المشرق وأخذه عن الشيوخ مرافقا

الشهيد أبا بكر بن أحمد الكناني قائلا:"فأديا فريضة الحج ولقيا هناك بقايا الشيوخ فأخذا عن طائفة منهم وقفلا إلى الأندلس واستصحبا فوائد جمة وغرائب كتب لا عهد لأهل الأندلس بها انتسخاها هنالك،وتوافقا على أن ينسخ أو يقابل أحدهما غير ما ينسخه رفيقه أو يقابله استعجالا لتحصيل الفائدة."[41]

لقد كانوا يقابلون ويصححون حتى وهم في السفر،لا يشغلهم عن ذلك شاغل.وهذا لعمري قمة التثبت والأمانة العلمية.

ثم قال"...وكان أبو العباس نبيل الخط نقي الوراقة...وكذلك كانوا يرغبون في مقابلته الكتب ومعاناة تصحيحها ثقة منهم بإتقانه وجودة ضبطه."[42]

وقاسم بن سعدان بن ابراهيم(ت347ه) كان رحمه الله ضابطا لكتبه متقنا لروايته حسن الخط جيّد الضبط،عالما بالحديث،بصيرا بالنحو والغريب والشعر.ولا أعلم أحدا بالأندلس أعنى بالكتاب عنايته.ولم يزل في نسخ وفي مقابلة إلى أن مات."[43]

ويبدو أن العلماء لم يكن يسعفهم الوقت أو المال والجهد في الكثير من الأحيان مقابلة ما يقتنونه من كتب بأصولها لكن ذلك لم يكن يمنعهم من الإشارة إلى أن الكتاب لم يقابل وأن مالكه بصدد مقابلته فأبو علي اسماعيل بن القاسم البغدادي الذي أدخل الكثير من كتب الشعر إلى الأندلس اشترى نسخة فيها جزء فيه عدّة من أيام العرب ومعاني الشعر للباهلي وعلّق قائلا:"وقد كنت اشتريت هذه النسخة على أن أقابلها،فقطعني عن ذلك الشغل."[44]

والإمام المقري بحث عن نسخة لكتاب"الغنية"وهو بفاس قائلا عند ترجمته لشيوخ القاضي عياض:"...وقد ذكر كثيرا من أحوالهم في الغنية،ولم تحضرني نسخة منها الآن بفاس،لأني تركت التي عندي بتلمسان،ولم أجد منها بفاس نسخة،وكل ما أذكره هنا من التعريف ببعض أشياخه فهو منقول من غيرها،وقد يتفق لفظه مع ما فيها."[45]

يذكر المقري عند نقله لبعض رسائل القاضي عياض في كتابه أزهار الرياض:"وقد كتبته من أصل فيه بعض تصحيف وتحريف،وأثبتته هنا حتى يفتح الله في مقابلته بأصل جيّد،يصحح منه خلله،وتشفى علله،سهل الله وجوده،بجاه سيّدنا محمد صلى الله عليه وسلم."[46]

وفي أحايين كثيرة كان المؤلف لا تحضره وسائل الكتابة اللازمة كاملة فيجتهد لكي يخرج النص كما يجب فيلجأ إلى الإشارة إلى ما كان من اجتهاده فالقاضي عياض الذي طلب منه مراسلوه الزيادة بين كل سطرين من الرسالة التي بعثوا بها إليه زيادة توافق معانيها دون أن تخل بشيء من مبانيها طلبوا منه كتابة الزيادة بالأحمر لم يسعفه الأمر لاشتغاله بالقضاء والفتيا.ولما أراد المقري نقل الرسالة لم يجد القلم الأحمر فاجتهد جهده وأشار إلى ذلك في مصنفه "قال جامع هذا التصنيف وفقه الله:وقد كتبت الزيادة بالقلم الغليظ بدلا من الحمرة لتعذّرها في الوقت،وبالله التوفيق"[47]

6. التسفير:

هذا وقد عرف علماؤنا القدامى فن التجليد،وكانت صنعة قائمة في الحواضر الإسلامية ألفت فيها الكتب،فهذا بكر بن إبراهيم الإشبيلي يتحدث عن شرف هذه المهنة قائلا:"فهذه الصنعة الشريفة والبعيدة الظريفة التي بوأها الله تعالى أعلى الرتب،وخصها بأن تكون حجابا لكتابه المنتخب،ومع شرفها لا يحملها إلا حامل لكتابه الكريم،أو من يشارك في شيء من التعاليم."[48]

ثم إن الكتاب قد بوّبه مصنفه إلى عشرين بابا وهي:باب الأداة،باب الأغرية،باب التخزيم وحكمه،باب التقفية،باب التسوية،باب الحبك وحكمه،باب التبطين،باب البشر،باب تركيب الجلد،باب العمل في الأسفار البوالي،باب طبخ البقم،باب النقش،باب نقش الضرس،باب الأمثلة،باب العمل في الأزرة والغراء،أباب العمل في أقربة المصاحف،باب العمل في الأقربة المبنية،باب العمل في الجوامع،باب في النكت،باب في العيوب.وكل باب من هذه الأبواب ضمنه فصولا.

فإذا أخذنا مثلا باب الأداة عرفنا الوسائل التي كانت تستعمل لتجليد المخطوطات كالمقراض والمقدة والملزم وحجر المسن،وحديدة قوية مهيئة لشد الملزم وحلّه،والإشفى والمحط والإبرة،وحديد النقش...وغيرها.[49]

ومما يعجب له أن علمائنا عرفوا فن صيانة وترميم المخطوطات،فقد أفرد لها المؤلف بابا سماه: باب العمل في الأسفار البوالي.

ولسنا هنا بصدد دراسة هذا الكتاب أو الإتيان على كل ما فيه ولكن للتنبيه على أن المحقق لا بد أن يكون على علم بتاريخ الوراقة وكل ما يختص بها من تسفير وتجليد مما يساعده على معرفة تاريخ النسخة.

7. هو اية جمع أمهات المخطوطات العتيقة وأصولها النادرة:

كانت هواية جمع الكتب النفيسة والنسخ القيمة موجودة ببلاد الغرب الإسلامي كما هي بالمشرق،فقد كان المغاربة والأندلسيون يتنافسون في جمع الكتب إما بالهدية أو الشراء والمزايدة في أثمانها،وكانت هذه النسخ النفيسة مصدر تفاخر بينهم.يذكر ابن الخطيب في إحاطته عند ترجمته لعلي بن محمد بن علي بن محمد بن يحي بن عبد الله بن يحي بن عبد الله بن يحي الغافقي،وكان محدّثا راوية:"...جمّاعة للكتب،منافسا فيها،مغاليا في أثمانها،وربما أعمل الرحلة في التماسها،حتى اقتنى منها بالابتياع والانتساخ كلّ عِلقٍ نفيس،ثم انتقى منها جملة وافرة فحبسها في مدرسته،التي أحدثها بقرب باب القصير،أحد أبواب بحر سبتة،وعيّن لها من خيار أملاكه وجيّد رباعه وقفا صالحا،سالكا في ذلك طريقة أهل المشرق"[50]

ويذكر المقري في أزهاره أن ابن الحكيم ذو الوزارتين أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمان بن محمد اللخمي ،من أهل رندة كانت له عناية بالرواية،وولوع بالأدب،وصبابة باقتناء الكتب،جمع من أمهاتها العتيقة،وأصولها الرائقة الأنيقة،مالم يجمعه في تلك الأعصر أحد سواه،ولا ظفرت به يداه.[51]

وكانت النسخ القيمة تحفظ ويبالغ في صيانتها والمحافظة عليها فأحمد بن الحصين بن عطاف العقيلي الجياني قال عنه المراكشي:"...أعلى أهل عصره همّة في اقتناء الكتب،وأشدهم اعتناءا بها ينتخبها ويتخذ لأعلاقها صوانات وحفائظ،وجمع منها في كل فن الكثير النفيس."

ولم يكن علي بن محمد -رحمه الله- ليستأثر بكتبه لنفسه بل كان كما يذكر ابن الخطيب:"مُحِّبا في العلم وطلابه،سمحا لهم بأعلاق كتبه،قويّ الرجاء في ذلك."[52]

ويذكر المراكشي أن أحمد بن حسان بن حسان بن حسان -ثلاثة- بن أحمد بن حسان بن أحمد بن عبد الله الكلبي الاشبيلي(ت626ه) كان حسن الخط له عناية بجمع الكتب فاقتنى من أصولها العتيقة كثيرا.[53]

وأحمد بن عبد الرحمان بن محمد بن عبد الرحمان بن محمد بن الصقر الأنصاري الخزرجي كان آنق أهل عصره خطا وأجملهم فيه منزعا،وكتب من دواووين العلم ودفاتره مالا يحصى كثرة وجودة وضبطا.وكان في حصار عبد المؤمن لمراكش –الذي كان سببا في الغلاء الفاحش بها وارتفاع الأسعار- ربما خرج بدرهم يشتري به قوتا لعياله فيجد كتابا يباع فيشتريه ويرجع دون قوت فجمع خمسة أحمال من الكتب عاد بها إلى غرناطة امتحن فيها مرات بضروب من الجوائح كالغرق والنهب فقد نهبت داره في الحرب بين أهل غرناطة ولمتونة.[54]

ويبدو أنّه كانت بقرطبة ما يسمّى اليوم معارض وطنية ودولية للكتاب فإنّ أهل قرطبة اجتمعوا لبيع كتب القاضي أبي المطرف بن فُطيس مدة عام كامل.واجتمع فيها من الثمن أربعون ألف دينار قاسمية،ذلك أنّه كان –رحمه الله-ما علم بكتاب حسن عند أحد إلا طلبه للشراء وبالغ في ثمنه وإلا انتسخه وردّه إليه.[55]

وكانت النسخ القيمة تحفظ ويبالغ في صيانتها والمحافظة عليها فأحمد بن الحصين بن عبد الملك بن اسحاق بن عطاف العقيلي الجياني قال عنه المراكشي:"...أعلى أهل عصره همّة في اقتناء الكتب،وأشدهم اعتناءا بها ينتخبها ويتخذ لأعلاقها صوانات وحفائظ،وجمع منها في كل فن الكثير النفيس."[56]

ويبدو أن المراكشي نفسه كان مولعا بجمع نفيس النسخ فهو يفتخر بتملك بعض كتب أحمد بن الحسن بن محمد بن الحسن القشيري القرطبي والذي وصفه بجودة الخط وجمال الوراقة.قال:"وكتب بخطه علما كثيرا،وله اختصار نبيل في الغوامض والمبهمات وقفت عليه بخطه الرائق وصار لي."[57]

وغالبا ما كانت النسخ القيمة توقف على المدارس التي يبنيها الحكام والسلاطين ومما حبس على المدرسة اليوسفية بحضرة غرناطة نسخة فائقة الجمال من كتاب الإحاطة في أخبار غرناطة لذي الوزارتين لسان الدين ابن الخطيب.يقول المقري نقلا عن الوادي آشي:

"كان على ظهر النسخة الرائقة الجمال الفائقة الكمال من الإحاطة في تاريخ غرناطة المحبسة على المدرسة اليوسفية من الحضرة العلية بخطّ قاضي الجماعه ومنفّذ الأحكام

الشرعية المُطاعه،صدر البلغاء،وعلم العلماء،ووحيد الكبراء،وأصيل الحسباء الوزير الرئيس المعظم أبي يحي بن عاصم-رحمة الله عليه-..."[58]

الخاتمة:

كان الكتاب عند علماء الغرب الإسلامي أنفس ما يمكن للمرء اقتناؤه والتنافس في شرائه ونسخه فقد ذكر ابن بشكوال أنّ ابن السقاط القرطبي صنع الحبر من ماء زمزم وكتب به صحيح البخاري[59]، فكانت هذه العبارة كافية للتعبير عن مدى حب علماء الغرب الإسلامي للكتاب.

وقد عرف علماء الغرب الإسلامي فن الرواية والسماع وتقييد الإملاءات حرصا منهم على حفظ النص أقرب ما يكون إلى الصورة التي تركه عليه مؤلفها وهو ما أصبح يسمى فيما بعد علم التحقيق،فكانوا يذكرون مؤلف الكتاب،وناسخه وتاريخ النسخ،والأصل الذي نسخت عليه النسخة،وهل قوبلت على الأصل أم لم تقابل،وقيّدوا عليها أسماء ممتلكيها فيما عرف بالتمليك،وذكر المناولات والإجازات،وكذا أصحاب التعليقات والحواشي،كلّ ذلك لمعرفة قيمة النسخة وأهميتها.

ولنا أن نختم بقول محمد بن الفرج الصوّاف من أهل طليطلة عند إعارته كتابه :

يا مستعيرَ كتابي إنه عَلِقٌ   بمهجتي وكذاك الكُتْب بالمهجِ

فأنت في سعةٍ إن كنت تنسخُه   وأنت من حبسِه في أعظم الحرج

[60]

وفي الأخير يجب التنويه على أنّ تحقيق المخطوطات وفهرسة وحفظ الأوعية الثقافية في الجزائر لا يزال حقلا بكرا رغم الجهود المبذولة في هذا المضمار من تحقيق وفهرسة وترميم،وأنّ الكثير من تراثنا المخطوط رغم ذلك لا يزال حبيس الخزائن يئط تحت وطأة النسيان لا يؤمن عليه من عاديات الزمن.

إنّ كثيرا من النسخ والكتب لا تزال مجهولة العناوين لا تعرف أسماء مؤلفيها والكثير منها تمّت فهرسته ونسبته خطأ إلى غير مؤلفه كما أن الكثير من المجاميع فُهرس على أساس أنّه كتاب واحد في حين أنه يحوي أكثر من عنوان.وكثير من المخطوطات التي حققت لا يزال الكثير منها يعتوره النقص إما لخطإ أو سهو أو عدم العثور على نسخ كافية أو قيمة.

ولن يتأتى تحقيق هذا التراث بشكل جيّد إلا لمن عرف تاريخ هذا التراث بكل تفاصيله وحيثياته من التأليف إلى النسخ وطرق الكتابة والتقييد والتصحيح انتهاءا بالتسفير والتجليد وكان بالإظافة إلى ذلك.على اطلاع واسع بأسماء الكتب وأسماء مؤلفيها المبثوثة في مظانها من كتب الطبقات والتراجم والأسفار والبرامج والمشيخات والأثبات أو في الموسوعات ككتاب نفح الطيب أو الإحاطة أو غيرهما.

المصادروالمراجع :

- أيمن فؤاد السيد:مناهج العلماء المسلمين في البحث من خلال المخطوطات،مقال ضمن مجلة معهد المخطوطات العربية،رجب1420ه/نوفمبر1999م،المجلد 43،الجزء02،ص:99
- ابن بسام:أبي الحسن علي(ت542ه):الذخيرة في محاسن الجزيرة،تحقيق:إحسان عباس،(د ط)،(1417ه/1997م)،دار الثقافة،بيروت-لبنان
- بشار عواد معروف:ضبط النص والتعليق عليه، (د ط)،1402ه/1982م مؤسسة الرسالة،بيروت.
- ابن بشكوال(494ه):الصلة،تحقيق إبراهيم الأبياري،(ط01)،(1410ه/1989م)،دار الكتاب المصري،دار الكتاب اللبناني.
- بكر بن ابراهيم الإشبيلي:كتاب التيسير في صناعة التسفير،تحقيق عبد الله كنون،ضمن صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد،المجلدان السابع والثامن،(1959-1960م)
- البلوي:أبي البقاء خالد:تاج المفرق في تحلية علماء المشرق،تحقيق الحسين بن محمد السائح،(دط)،(د.ت)،مطبعة فضالة،المحمدية،المغرب(ج02).

- الخشني:أبو عبد الله محمد بن الحارث(661ه/971م):قضاة قرطبة،تحقيق،حققه إبراهيم الأبياري،(د ط)،(1410ه/1989م)،دار الكتاب اللبناني،دار الكتاب المصري.

- الخطيب البغدادي:أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت(ت463ه):
    - -الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع،تحقيق محمود الطحان،(دط)،(1403ه/1983م)،مكتبة المعارف،الرياض
    - -الكفاية في علم الرواية،طبعة دائرة المعارف العثمانية.

- ابن الخطيب(ذو الوزارتين):محمد بن عبد الله بن سعيد بن عبد الله بن سعيد بن علي بن أحمد السلماني(776ه):الإحاطة في أخبار غرناطة،تحقيق محمد عبد الله عنان،ط01، 1397ه/1977م،مكتبة الخانجي،القاهرة(04ج).

- ابن خلدون:عبد الرحمان(732-808ه/1332-1406م):المقدمة،ط01، 1424ه/2004م،دار الفكر،لبنان.

- ابن خميس وابن عسكر:أعلام مالقة،تحقيق:عبد الله المرابط الترغي،(ط01)،(1420ه/1999م)،دار الغرب الإسلامي-بيروت- ودار الأمان-الرباط-.

- ابن خير الاشبيلي:أبو بكر محمد بن خير بن خليفة الأموي(ت575ه):فهرسة ابن خير الاشبيلي،تحقيق محمد فؤاد منصور،(1419ه/1998م)،دار الكتب العلمية،بيروت،لبنان.

- رمضان عبد التواب:مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين،ط(01)(1406ه/1985م)،مكتبة الخانجي،القاهرة

- السيوطي:جلال الدين عبد الرحمان(ت911ه):بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة،تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم،(ط02)،(1399ه/1979م)،دار الفكر.

- عبد السلام هارون:تحقيق النصوص ونشرها،ط(07)(1418ه/1998م)،مكتبة الخانجي،القاهرة.

- عبد المجيد دياب:تحقيق التراث العربي منهجه وتطوره،ط(02)،(1993م)دار المعارف،القاهرة

- الصادق عبد الرحمان الغرياني:تحقيق نصوص التراث في القديم والجديد،(د ط)،1989م،منشورات مجمع الفاتح للمنشورات.

- ابن الصلاح الشهرزوري: مقدمة ابن الصلاح،تحقيق:بنت الشاطئ،(د ط)(1976م)،القاهرة.

- ابن عطية المحاربي: القاضي أبو محمد عبد الحق:فهرس ابن عطية،تحقيق،محمد أبو الأجفان ومحمد الزاهي،ط (02)،(1983م)،دار الغرب الإسلامي،بيروت- لبنان.

- ابن العماد:الإمام شهاب الدين أبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي الدمشقي(ت1089ه): شذرات الذهب في أخبار من ذهب،تحقيق عبد قادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط،ط01،(1406ه/1986م)،دار ابن كثير،دمشق،بيروت.

- عياض(القاضي)(ت544ه):الغنية(فهرست شيوخ القاضي عياض)،تحقيق:ماهر زهير جرار،ط(01)،(1402ه/1982م)دار الغرب الإسلامي،بيروت-لبنان

- الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع،تحقيق:السيد أحمد صقر،ط(01)،(1389ه/1970م)مكتبة دار التراث،القاهرة

- ابن غازي المكناسي:"التعلل برسوم الإسناد بعد انتقال أهل المنزل والناد"،تحقيق محمد الزاهي،(د ط)(1399ه/1979م)،مطبوعات دار الغرب للتأليف والنشر،الدار البيضاء.

- الغبريني:أبو العباس أحمد بن أحمد(ت704ه/1304م):عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المئة السابعة ببجاية،تحقيق:رابح بونار،ط(02)،(د ت)،المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع-الجزائر.

- ابن الفرضي:الحافظ أبو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف الأزدي(403ه)تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس،اعتنى بنشره،وصححه،ووقف على طبعه السيد عزت العطار الحسني،ط (02)،(1408ه/1988م)،مطبعة المدني،مصر(02ج).

- القلصادي:أبي الحسن علي(ت891هـ):رحلة القلصادي المسماة:تمهيد الطالب ومنتهى الراغب إلى أعلى المنازل والمناقب،تحقيق محمد أبو الأجفان،(د ط)،(1978م)الشركة التونسية للتوزيع.تونس

- المراكشي:أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك الأنصاري الأوسي: الذيل والتكملة،تحقيق محمد بن شريفة(الجزء الأول)،(د ط)،(د ت)،دار الثقافة،بيروت،لبنان.

- ابن مريم:أبي عبد الله محمد بن محمد بن أحمد الشريف المليتي المديوني:البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان،تحقيق:محمد بن أبي شنب،(د ط)،(1326هـ/1908م)المطبعة الثعالبية،الجزائر.

- المقري:أحمد بن محمد المقري التلمساني(1041هـ): أزهار الرياض في أخبار عياض:

- ج01،ج02،ج03،تحقيق ابراهيم الأبياري،مصطفى السقا،عبد الحفيظ شلبي،(د.ط)،(1361هـ/1942)،المعهد الخليفي للأبحاث المغربية،بيت المغرب،مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،مصر.

- ج04،ج05،تحقيق سعيد احمد أعراب،ابن تاويت، (د.ط)،(1400هـ/1980م) طبع تحت إشراف اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة.

- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب،تحقيق إحسان عباس،(د.ط)،1408هـ/1988م،دار صادر،بيروت(08ج).

- ابن منظور:لسان العرب،تحقيق:عبد الله علي الكبير،محمد أحمد حسب الله،هاشم محمد الشاذلي،(د.ط)،(د.ت)،دار المعارف،مصر.

الهوامش والإحالات:

[1] ابن منظور:لسان العرب،مادة:حقق،ج09،ص:939-945

[2] تحقيق النصوص ونشرها، ص:42

[3] تحقيق التراث العربي منهجه وتطوره، ص:134

[4] المرجع نفسه، ص:134

[5] مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين،ص:05

[6] أنظر بشار عواد معروف:مقدمة كتابه:ضبط النص والتعليق عليه.

[7] تحقيق نصوص التراث في القديم والحديث،ص:15-17

[8] القاضي عياض:الإلماع،ص:05

[9] مقدمة تحقيق كتاب المستملح من كتاب التكملة.

[10] فهرس ابن عطية،ص:88

[11] أزهار الرياض،ج03،ص:302

[12] القاضي عياض:الإلماع،ص:116و117

[13] قضاة قرطبة،ص:50و51

[14] عنوان الدراية،ص:225

[15] المقري:نفح الطيب،ج06،ص:25

[16] ابن مريم:البستان،ص:255

[17] البلوي:تاج المفرق،ج02،ص:160

[18] البلوي:تاج المفرق،ج02،ص:160و161

[19] فهرس ابن عطية،ص:84

[20] المصدر نفسه،ص:84

[21] القاضي عياض:الإلماع،ص:79

[22] المقري:نفح الطيب،ج05،ص:270

[23] القاضي عياض:الإلماع،ص:88

[24] ص:174 وما بعدها

[25] برنامج المجاري،ص:150

[26] السماع والقراءة والمناولة وقيود المقابلة والمعارضة،مقال ضمن الندوة الثانية لقضايا المخطوطات (27،28 سبتمبر 1998)،تنسيق فيصل الحفيان،معهد المخطوطات العربية القاهرة 1999م،ص:77

[27] رحلة القلصادي،ص":155و156

[28] السيوطي:بغية الوعاة، ج02،ص:57و58

[29] المقري:نفح الطيب، ج06،ص:33

[30] المقدمة،ص:443

[31] ابن الفرضي:تاريخ العلماء والرواة للعم بالأندلس، ج01 ص:21 و22

[32] أزهار الرياض، ج03،ص:36

[33] الصلة، ج02،ص:467و468

[34] المصدر نفسه، ج02، ص:760

[35] المقري:أزهار الرياض، ج03،ص:308

[36] المقري:نفح الطيب ج05،ص:276و277

[37] الكفاية في علم الرواية،ص:237

[38] الغنية، ص:42

[39] القاضي عياض:الإلماع،ص:159و160

[40] فهرس ابن عطية،ص:84

[41] الذيل والتكملة، ج01،ص:28و29

[42] المصدر نفسه، ج01،ص:30

[43] ابن خميس وابن عسكر:أعلام مالقة،ص:336

[44] فهرسة ابن خير الإشبيلي،ص:523

[45] المقري:أزهار الرياض، ج:03،ص:59

[46] المصدر نفسه، ج04،ص:11

[47] المصدر نفسه، ج04،ص:08

[48] بكر بن ابراهيم الإشبيلي:كتاب التيسير في صناعة التسفير،تحقيق عبد الله كنون،ضمن صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد،ص:10

[49] التيسير في صناعة التسفير، ص:10-12

[50] ابن الخطيب:الإحاطة، ج04،ص:187و188

[51] الذيل والتكملة، ج02،ص:342

[52] المصدر نفسه، ج04،ص:188

[53] الذيل والتكملة، ج01، ص:86و87

[54] الذيل والتكملة، ج01، ص:223-229

[55] ابن بشكوال:الصلة، ج02، ص:468

[56] الذيل والتكملة، ج01، ص:97و98

[57] المصدر نفسه، ج01، ص:95و96

[58] المقري:أزهار الرياض، ج01، ص :55

[59] الصلة، ج03، ص:817

[60] المصدر نفسه، ج03، ص:792

الكاتب: د/ عادل نفاتي
عضو بمخبر" تاريخ اقتصاديات المتوسط ومجتمعاته" بكلية العلوم الانسانية والاجتماعية بتونس.

عنوان المقال: قراءة في رحلة إلياس يوحنا الموصلي إلى قارة أمريكا (1675 – 1683)

البريد الالكتروني: adel.nafeti@gmail.com

تاريخ الارسال: 2019/05/02 تاريخ القبول: 2019/06/ 16 تاريخ النشر: 2019/ 06/30

قراءة في رحلة إلياس يوحنا الموصلي إلى قارة أمريكا (1675 – 1683)

Signification of the area in Elias Johanna El Mousaly ' journey to the American continent (1675 - 1683)

الملخص بالعربية:

لم ينطفئ شغف العرب واهتمامهم بالعوالم المغايرة القريبة أو البعيدة حتى في أحلك فترات تراجعهم الحضاري، وفي هذا الإطار يتّنزل نص رحلة إلياس يوحنا الموصلي كأول رحّالة عربي يزور المجال الأمريكي في نهاية القرن السابع عشر. حيث قام الرحالة بنقل أخبار رحلته وتفاصيلها واصفا المجال الأمريكي طبيعة وسكانا، مستخدما لأدوات الجغرافيا الوصفية العربية ومزجها بجملة التمثلات الأوروبية عن العوالم الخارجة عن دائرة الحضارة الغربية. فمثل نص رحلة " سياحة الخوري إلياس الموصلي" قراءة فريدة للمجال الأمريكي في سياق عرف فيه تعايش نمطين ثقافييّن مختلفين، نمط محلي وآخر وافد.

كلمات مفتاحية: الرحلة - أمريكا – الذهب – الدين – اللغة

Abstract :

The Arab's passion and interest about other universes, whether they were near or faraway, never faded out even in the hardest periods of their civilization recession. In this contest, we deal with the explorer Elias Johanna El Mousaly ' text. He was considered to be the first Arab explorer to visit the American area at the end of the seventeenth century. In his publication, El Mousaly wrote about the details of his journey, describing the American area including the geographic aspects using some Arabic geographic descriptive terminology mixing it with some European terms. Thus, the explorer's text was considered to be a unique reference to the American

area in the context of cohabitation between two different kinds of living: one is local and the other is expatriate.

Key Words:

The journey – America – gold – religion - language

المقدمة

يندرج نصنا ضمن دراسات أدب الرحلة عند العرب، وغايتنا منه تسليط الضوء على نص عدّ من أقدم نصوص الرحلة العربية إلى القارة الأمريكية[1]. حيث تلقى ذلك المجال زيارة دامت ثماني سنوات من سنة 1675 إلى سنة 1683[2]، وقام بها القس العربي إلياس يوحنا المنحدر من رهبانية النساطرة الكلدانية بمدينة الموصل العراقية، وتوجها بتأليف كتابه "صياحت[3] خوري إلياس الموصلي".

ومن نافلة القول التذكير بأن تجارب العرب مع السفر والترحال حسب عديد المختصين تعود إلى القرن الثالث هجري[4] عندما تنقل عدد من الرحّالة والجغرافيين العرب والمسلمين داخل مجالاتهم الثقافية أو خارجها لغايات مختلفة. فمنهم من ارتحل بغاية تطوير معارفه الجغرافية، ومنهم من آثر السفر بحثا عن متع روحية ووجدانية كرحلات الحجاج والمتصوفة، ومنهم من أوفدهم الحكام في اطار رحلات ديبلوماسية وعقد المعاهدات، ومنهم من ارتحل لأجل التجارة وعقد الصفقات المربحة. وقد التقت جميعها في غاية وكبرى تصبو إلى تحقيق معارف جديدة على درب الاستكشاف ومعاينة العوالم المغايرة[5].

وضمن هذا الانتاج الضخم من المدونات والنصوص العربية، يعد كتاب "صياحت الخوري إلياس يوحنا" بدوره نافذة عربية على العالم الأمريكي، كعالم كان مجهولا عندهم بحكم وجوده في مجالات جغرافية نائية. فقد وصف إلياس يوحنا ساكني المجال الأمريكي ب"غريبي الألسن واللغات قاطنين في البراري والجبال سالكين بعيشة [كذا] وحشيّة لا فرق بينهم وبين البهايم معذّبين ومنقادين بضلالة الشيطان ...وكانوا ساكنيين في الإقليم الرابع الذي كان مخفيّا عن الأبصار ومستورا عن الأفكار[6]."

وعلى أهمية المدونة وطرافتها التي تستمدها من قدم تاريخ إنجاز الرحلة والوجهة التي اختارها الرحالة وديانتة - إذ تعوّد الباحثون في الأعم التعامل مع نصوص رحلة إسلامية - فإن الأثر وصاحبه لم يكونا محل اهتمام إلا لدى نزر قليل من الدارسين. أمّا من جهتنا فقد عملنا في هذا المقال على البحث في الأسئلة التالية: بداية من هو إلياس يوحنا ؟ ماهي دواعي رحلته إلى أمريكا

؟ وماذا عن دواعي تأليف رحلته؟ كيف نقل صورة أمريكا: طبيعة وسكانا إلى قارئيه؟ ثم ما منزلة الياس يوحنا إذا ما رمنا مقارنته بشخصيات أخرى مشابهة من حيث الطموحات والغايات لدى زيارتها أمريكا ككريستوف كولمبوس والقس لاس كاساس؟ وفي الأخير كيف نصنف مؤلفه؟ وما هو وقعه على الأوساط العالمة المسيحية بالعراق ؟

بنينا دراستنا على ثلاثة محاور رئيسية: فأوردنا في العنصر الأول ما أمكن جمعه من معطيات تتعلق بتعريف الكاتب ونصه، وفي العنصر الثاني ركزنا على تحليل الصورة التي صاغها الياس يوحنا للمجال الأمريكي وساكنيه مع التركيز على قراءة جملة تمثلاته عن ذلك المجال وتصوراته، والخلفية الذهنية والثقافية التي شكلتها. وفي العنصر الثالث قارنا رحلة كريستوف كولمبوس المستكشف الأول للقارة الامريكية برحلة إلياس يوحنا الموصلي بوصفه الكاتب العربي الأول الذي تحدث عن العالم الأمريكي من جهة وبالقس والمبشر الكاتوليكي لاس كاساس الذي زار بدوره المستعمرات اللاتينية بأمريكا في بداية القرن السادس عشر وعمل على نشر مبادئ كنيسته من جهة ثانية. ولقد تركز تحليلنا على توظيف المعطيات والصور الواردة في نص الرحلة مع وصلها بالسياق الديني المحلي لمدينة الموصل التي نشأ فيها الكاتب وما شهدته من حيوية دينية بعد وفود رهبانيات مسيحية متنوعة منذ بداية القرن السابع عشر. دون اهمال للحيوية الدينية والحركات التبشيرية التي شهدتها القارة الامريكية بعيد وصول المستكشفين الأوروبيين الأوائل. واعتمدنا في دراستنا على طبعتين مختلفتين لنص الرحلة: طبعة أولى أوردها الأب رباط اليسوعي تحت عنوان "رحلة أول شرقي إلى أمركة" عن المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين ببيروت والصادر سنة 1906، وطبعة ثانية حققها وقدمها نوري الجرّاح والموسومة ب"الذهب والعاصفة" صادرة عن دار السويدي للنشر أبوظبي سنة 2001.

I – الرحّالة ومسارات الرحلة ونصها

عملنا ضمن هذه الفقرة على تجميع المعطيّات المتوفرة والتي اهتمت برصد سيرة الكاتب، وكل ما له علاقة بمسار رحلته ومضامين مدونته.

1 – إلياس يوحنا ومسارات رحلته

رغم فرادة رحلته وأثره الأدبي يواجه المقتفي لأثر إلياس يوحنا صعوبات كبيرة في التعرّف على ملامح سيرته وبلوغ معطيات تتعلق بتاريخ مولده ووفاته ومساراته المعرفية ونشاطاته الدينية. فقد كانت المعلومات المتناولة في هذا الموضوع في مجملها ضنينة إلا ما رشح من أخبار مقتضبة

أوردها الأب أنطون رباط المحقق والناشر الأول لنص الرحلة، وما استجلبه الباحثون[7] من معطيّات كانت قد وردت في نص رحلته وبعض المصادر الأخرى.

ونستهل تعريفنا للرجل بما ذكره الأب أنطون الذي أورد أن : الخوري إلياس[8] هو ابن القسيس حنّا الموصلي الكلداني[9]، المنتمي إلى بيت عمونة [أو عمون حسب الجغرافي الروسي كراتشكوفسكي[10]] أو أبونا حسب ادمون لاسو، إذ كان لتلك العائلة روابط وثيقة بالأوساط المسيحية وانتساب عدد من أفرادها إلى نحلة النساطرة[11] التي ارتبطت عقب سنة 1553 بالفاتيكان وبمختلف الطوائف الدينية في منطقة الشرق الأوسط وبأوروبا الغربية. وبخصوص تاريخ مولد الياس يوحنا ووفاته، وفي غياب مؤشرات ملموسة أو تواريخ مضبوطة فقد قدّر أدمون لاسو بعد المقارنة مع مجايليه، أن الكاتب قد عاش بين سنة 1630 وسنة 1700[12]. استقرت أسرة الكاتب ببغداد، ولعب أخوته أداورا دينية واجتماعية بارزة في مدن الشرق وخصوصا بمدينتي الموصل وحلب[13]. وتتطابق هذه المعطيات في جانب منها مع ما أورده إلياس يوحنا في نص رحلته عن اهتمام ابن أخيه "يونان" بالعلوم الدينية التي أتم دراستها بروما قبل عودته إلى موطنه الموصل سنة 1670[14].

أما مدينة الموصل التي انحدر منها الكاتب ومكانتها الدينية والروحية عند مسيحيي منطقة الشرق الأوسط، فقد عدت إحدى المناطق المهمة بالنسبة إلى المبشرين بسبب كثرة أبناء الطائفة المسيحية فيها. فمثلت منذ مطلع القرن السابع عشر قبلة للرهبانيات القادمة من أوروبا ومن حلب وبيروت بغاية نشر تعاليم المسيحية الكاتوليكية[15].

ولقد ارتبط الموصلي مثلما تدل على ذلك عديد المؤشرات الواردة في متن الرحلة بعلاقات متينة بذوي النفوذ في عدد من عواصم أوروبا مثل روما وباريس[16]، وبالسلطات الزمنية الإسبانية ممثلة بوزراء البلاط والحكام المشرفين على إدارة المستعمرات[17]، والمراجع الدينية العليا ممثلة برؤساء ديوان التفتيش والمشرفين على الكنائس ودور العبادة المسيحية في المجال الأمريكي. ولقد مكنته تلك الصلات من الحصول على خطاب توصية من ملك إسبانيا موجه إلى كافة الحكام والبطاركة التابعين له العاملين في المستعمرات الأمريكية لتسهيل مهمته والاهتمام به بصورة استثنائية[18]. فكان مصرّحا للمبعوث العربي أن يمضي حيثما امتد مجال المستعمرات الإسبانية من دون أن يتعرض إلى المضايقات التي كان يتعرض لها غيره من المسافرين[19]، وذلك في زمن شدّدت فيه السلط الاستعمارية الإسبانية المراقبة على الباحثين والمهرّبين لمادتي الذهب والفضة وتوجيه أشد العقوبات للمخالفين وكانت أحيانا تصل حدّ الإعدام[20]. كما عثرنا في نص

الرحلة على شذرات تنبئ بطريقة تفكير الكاتب وسلوكاته المتعلقة بمعاملاته المالية مع رفاق رحلته أو مع من لقيّهم في المستعمرات الإسبانية وقيمة الربح أو الفائض الذي يحدده، وهو أمر يعد استثناء من قبل قس مسيحي ينتمي إلى ديانة متوجّسة من الربا والمرابين. وأحالتنا تلك الأخبار إلى طرح فرضية جمع المال كأحد مقاصد إلياس يوحنا الذاتية من رحلته، في سياق عام تميز بتنامي روح المغامرة والارتحال إلى أمريكا لأجل مراكمة الثروة.

في ما يخص مسارات رحلة الكاتب، فقد أورد الباحث نوري الجرّاح مرور إلياس يوحنا في رحلته من بغداد عام 1668 في رفقة طوبجي المدفعية [قائد المدفعية] التركية بالشرق الأدنى، القبرصي الأصل ميخائيل كون دوليو حاملين معهما خطابات من الآباء الكرمليين[21] ببغداد الذين كانوا يحظون بمكانة مرموقة في المدينة. وبعد أن أدى إلياس يوحنا طقوس حجه بالقدس - حيث تزود بمسابح وصلبان كان قد قدمها لاحقا في شكل هدايا لعدد من أتباع كنيسته في مدن وقرى أمريكا اللاتينية - زار في طريقه حلب[22] والإسكندرونة ثم أخذ طريق البحر إلى البندقية متوقفا لفترات قصيرة بقبرص وكريت وزانتي Zante. وابتداء من ايطاليا اتخذت الرحلة طابعا أكثر تفصيلا، فبادر في روما[23] بمقابلة البابا كليمنت التاسع (1667 - 1669) Climent IX، ثم ركب البحر من جنوه إلى مرسيليا، فأقام لبعض الوقت بفرنسا وإسبانيا، ورجع إلى إيطاليا للقيام ببعض المعاملات المالية، ثم عاد لإسبانيا من جديد ثم قصد البرتغال، وهناك اتخذ قرار السفر إلى القارة الأمريكية بعد أن تسلم وثيقة توصية من ملك إسبانيا كارلوس الثاني(1661 - 1700) Charles II.

وحسب المصدر المذكور فقد أقلعت السفينة التي أقلت الكاتب مرفوقة ب 15 سفينة[24] أخرى يوم 12 / 02 / 1675 من قادس إلى أمريكا مرورا بجزر الكناري(الجزر الخالدات) متجهة صوب فنزويلا. وبعد ابحار دام خمسة وخمسين يوما نزل الموصلي بالسواحل الشمالية لفنزويلا قرب مدينة كركاس ثم مر ببعض جزر الأنتيل الصغرى الغنية باللؤلؤ ثم بلغ مدينة قرطاجنة الكولمبية يوم 08 /04 /1675، ثم واصل الكاتب رحلته بحرا وبرا صوب السواحل الغربية لأمريكا الجنوبية، فتخللت رحلته وقفات طويلة في بعض المدن والبلدات. فمر الموصلي ببنما ومنها إلى الاكوادور حيث مكث مطولا في مدينة كيتو ثم أطال المقام أيضا بمدينة ليما بالبيرو لمدة سنة ونصف ثم بوليفيا ثم الشيلي ثم الأرجنتين ثم ليما من جديد في سنة 1680 حيث دوّن القسم الأكبر من مؤلفه، ثم بنما ثم المكسيك. فزار الكاتب مدنا عديدة فيها، ومن بينها العاصمة مكسيكو التي كانت آنذاك من أكبر مدن أمريكا اللاتينية عمرانا وسكانا، حيث أمضى

ستة شهور تاركا وصفا مفصلا في نص رحلته عنها. ثم عبر إلى نيكارغوا ثم سان سلفادور ثم غواتيمالا ثم المكسيك من جديد. كما أورد الكاتب بعض الحكايات مما سمعها من بعض التجار عن جزر الفلبين بجنوب شرق آسيا.

وأمّا الطريق التي نوى الكاتب اتباعها لأجل عودته إلى وطنه العراق، فقد فكر في بداية الأمر سلوك الطريق التي تمر عبر شرق آسيا مرورا بالصين والهند إلا أنه عدل عن تلك الفكرة وآثر اتباع نفس طريق قدومه، فسار في الطريق العادي من المكسيك مرورا بهافانا كبرى مدن جزيرة كوبا[25]. وبعد أيام من الإبحار وصل إلى قادس ثم انتقل إلى إشبيلية لأغراض مالية وتجارية ثم التحق بروما في عام 1683 وقدّم إلى البابا إنوسنت الحادي عشر(1678 - 1689) Innocent XI الهدايا التي جلبها من وراء البحار. ومن المؤكد أنه ظل هنالك إلى حدود 1692 حيث طبع في تلك السنة كتابا للصلاة باللغة العربية في عهد البابا إنوسنت الثاني عشر(1691 - 1700) Innocent XII.

لم يفصح إلياس يوحنا بصفة مباشرة عن دواعي رحلته الأوروبية ولا الأمريكية بعد أن أتم طقوس حجه بالقدس، وهو ما جعل الباحثين يطرحون فرضيات مختلفة: ومنها ما اقترحه نوري الجرّاح الذي ألح إلى فرضية جمع التبرعات من أجل كنيسته كما فعل من قبله عدد من رجال الدين الذين زاروا روسيا. ولم يستبعد أيضا فرضية ذهابه في مهمة خاصة بدليل معاونة البابا والسلطات الإسبانية له واحتمال امتناعه عن عدم الإشارة إليها[26]. ومن جهتنا نفترض أن تلك المهمة كانت مزدوجة: فيها الديني الذي يتعلق بتفقد أحوال المسيحيين في المجال الأمريكي وهو أمر دأب رجال الكنيسة في القرن السابع عشر على تنفيذه في عدة مناطق خصوصا تلك التي انخرطت حديثا ضمن اتباع الكنيسة الكاتوليكية[27]، وفيها السياسي - الاقتصادي الذي تمثل في تفقد مناجم الذهب والفضة والزئبق بوصفها أهم مصادر خزينة الملك الاسباني من المعادن الثمينة.

2 – رحلة المؤلف:"صياحت الخوري إلياس الموصلي"

هو العنوان الأصلي للكتاب كما عُثر عليه في مكتبة مطرانية السريان بحلب دون أن نعلم شيئا عن ظروف وزمن احضاره إلى تلك المكتبة. وحسب أدمون لاسو قد يعود سبب وجوده هناك إلى قدم العلاقات بين الموصل وحلب ومتانتها إذ كانت المبادلات التجارية والتبشيرية بين المدينتين جدّ نشيطة[28]. وبالعودة إلى توصيف الكتاب فهو عبارة عن مجلد مخطوط تجليدا قديما طول الوجه 21 صم وعرضه 15 صم، وفي كل وجه 21 سطرا، تم نسخه سنة 1817 مثلما وقع

التنصيص على ذلك في الغلاف الخارجي للكتاب. احتوى المخطوط على 269 صفحة متضمنا لثلاثة مؤلفات تم تجميعها في كتاب واحد. حوى الكتاب الأول 100 صفحة وهو حجم نص الرحلة موضوع الدرس يتناول رحلة إلياس يوحنا منذ خروجه من مدينته الموصل وسفره إلى أوروبا واتجاهه نحو القارة الأمريكية حتى عودته إلى أوروبا. في حين تضمن القسم الثاني الذي امتد على 114 صفحة فصول "كتاب تاريخ اكتشاف أمريكا وأخبار ولاتها وشعوبها"، استمدها الكاتب من مؤلفات مؤرخي الحملات الإسبانية. وتضمن القسم الأخير من المؤلف نصا متكونا من 55 صفحة تحت عنوان "السفرتنامه" تضمن رحلة محمد سعيد باشا سفير الدولة العلية وابنه سعيد باشا إلى فرنسا سنة 1132 هـ/ 1719 م لمقابلة الملك الفرنسي لويس الخامس عشر (1715- 1774) دون ان يتم ذكر اسم محرر المدونة [29]. ونشير في ختام وصف المخطوط الى وجود ثماني نسخ خطية لمؤلف الياس يوحنا في مناطق مختلفة من العالم مع بعض الاختلافات حسب تأكيدات أدمون لاسو[30].

نشر النص في خمس مناسبات مختلفة، الأولى من قبل الأب أنطون رباط اليسوعي بعنوان "رحلة أول سائح شرقي إل أمريكا" متسلسلة في مجلة المشرق في الأعداد 18 – 24 بيروت 1905. ثم قام الأب أنطون بإعادة نشر نص الرحلة في شكل كتاب تحت عنوان "رحلة أول شرقي إلى أمركة"، بيروت، المطبعة الكاثوليكية للأباء اليسوعيين سنة 1906، والثالثة من قبل الباحثة العراقية ابتهاج عمر الراضي بعنوان "رحلة المواطن العراقي إلياس يوحنا الموصلي، أول سائح عربي يصل الأمريكتين" ضمن دورية المورد العدد 2، بغداد 1975، ص ص 167 – 194. والرابعة باللغة الأنقليزية من قبل سامي سعيد الأحمد، "رحلات الكاردينال العراقي إلياس يوحنا إلى الأمريكتين"، بغداد سنة 1982. والطبعة الخامسة للباحث نوري الجرّاح تحت عنوان "الذهب والعاصفة: رحلة إلياس الموصلي إلى أميركا، أول رحلة شرقية إلى العالم الجديد، 1668- 1683"، صدرت عن دار السويدي للنشر والتوزيع، 2001. وقام الباحث نوري الجرّاح خلال تحقيقه للمؤلف بتقسيم الرحلة إلى أربع مراحل وهي: الرحلة الأوروبية من بغداد إلى لشبونة، والرحلة الأمريكية من مدريد إلى كاركاس، والرحلة المكسيكية من تابوكا إلى مكسيكو، ورحلة العودة من مكسيكو إلى روما[31]. ولقد أضاف أدمون لاسو أن لكاتبنا أربعة مؤلفات أخرى متصلة بالتبشير ونشر المسيحية وطرق أداء طقوسها وعباداتها[32].

وأمّا أسلوب الرحّالة في كتابة رحلته فقد اعتمد أسلوب اليوميات إذ دوّن ما أراد تدوينه بحسب تعاقب زيارته للمواطن التي تكلم عنها. وهو أسلوب معهود لدى أدباء الرحلة العرب

حيث راوح فيه الكاتب بين السرد والوصف واللجوء في بعض الأحيان إلى الحوار[33]. وكان الجانب الوصفي أكثر الأساليب بروزا في فصول المدونة فتركز على وصف مشاهدات الكاتب خلال مسار رحلته البحرية والبرية: من غابات وجزر وحيوانات بحرية وبرية ومنتجات فلاحية وموارد منجمية، وأصناف البشر الذين صادفهم بأمريكا اللاتينية وسلوكاتهم، ووصف الأشغال داخل مناجم الفضة والذهب والزئبق. كما أورد الكاتب بعض الحكايات والنوادر والمغامرات لأجل إضفاء جانب من الطرافة والمصداقية على سرود رحلته وتجنيب قارئه شعور الملل.

وأمّا المادة الجغرافية الواردة في مؤلف الموصلي فقد اتسمت حسب كراتشكوفسكي بدرجة عالية من الصحة، إذ يسهل التثبت من التسميات الواردة فيه وتطابقها مع واقع الحال. ونوّه بأهمية المادة التاريخية المُقدمة عن أحوال عصر الكاتب ووصفه للحياة الاجتماعية وأسلوب المعيشة. فلم يقتصر على وصف حياة الطبقات العليا للسكان الإسبان وحدهم بل اهتم أيضا بجوانب من حياة السكان المحليين من الهنود الأمريكيين. وقد أضاف الكاتب أن للموصلي نظرة مغايرة لنظرة كتّاب العصر والوسط الذي عاش فيه[34]. وخلص نوري الجرّاح من جهته إلى فرادة نص إلياس يوحنا الذي درس أوضاع القارة الأمريكية في النصف الثاني من القرن السابع عشر من وجهة نظر عربية، فضلا عن قيمته كأثر أدبي لا يخلو من طرافة[35].

وعلى أهمية الكتاب في المكتبة الجغرافية العربية، إلا أن ذلك لا يعفينا من ذكر بعض النقائص التي بدت لنا فيه. ففي خصوص أسلوب الكتابة وبعكس ما ذهب إليه كراتشكوفسكي الذي نوّه بسلاسته وسهولته وخلوّه من التنميق، فقد وجدناه أسلوبا بسيطا استخدم فيه الموصلي مفردات وعبارات أقرب إلى الأسلوب العامي من الفصحى ما ينم عن عوز لغوي واصطلاحي لصاحبه إذا ماقارناه مثلا بنصوص الرحلة العربية إلى أوروبا في القرن التاسع عشر حيث وفق عدد كبير منهم في الجمع بين الجانب المعرفي والأدبي.

وعن الجمهور المستهدف في كتابه فهو على أغلب الظن الجمهور العربي بالمشرق، ونفهم ذلك من خلال التشابيه والمفردات والمصطلحات الذي اشتقت من مصادر لغوية مختلفة: كالتركية والفارسية والمصرية والتي تحاكي الخطابات اليومية في الشرق[36]، وعليه نفهم أن غاية الكاتب من الكتابة كانت إبلاغ فصول رحلته إلى دائرته الضيقة لا توجيهها إلى جمهور عربي واسع.

ورغم تلك النقيصتين، وفي ظل ندرة المعطيات والمقاربات الأخرى التي تناولت دراسة أثر إلياس يوحنا، إلا أننا آثرنا دراسة نص الرحلة وكاتبها من زاوية أخرى تقوم على رصد تمثلات الكاتب للمجال المزُور علها تساعدنا على فهم أدق للمؤلف المدروس، ومن تلك الإشكاليات التي يمكن

أن نبحثها: هل تمكن الموصلي من الإفلات من وطأة السرد الأسطوري وإيراد أخبار العجيب كما تضمنتها بعض السرود العربية الكلاسيكية؟ وماذا أضاف مؤلف إلياس يوحنا إلى الجغرافيا العربية أو الأوروبية بعد قرنين من اكتشاف أمريكا؟

II - المجال الأمريكي : طبيعة غريبة وعدوانية

في بحثنا في الصورة التي نقلها الموصلي عن المجال الامريكي وجدناها حافلة بزخم من الأوصاف والأحكام حول مكوّنات المجال وطبيعته وعناصره التضاريسية والمناخية المختلفة مع ذكره لخاصيات بعض النباتات والحيوانات التي بدت له غريبة عما ألفه في المجالات التي انطلق منها.

1 – طبيعة غريبة ومجال عجيب:

للبحث في صورة أمريكا كما تمثلها صاحب الرحلة يتحتم علينا في البداية الوقوف عند نماذج من نص المدونة لإدراك مكونات الصورة الطبيعية، وطبيعة العلاقة المبنية بين تلك المكونات وساكني المجال، سواء أكان من السكان الوافدين أم من المحليين. فقد مثل المجال الأمريكي كما أورده الكاتب موطن انتشار الأشكال التضاريسية على اختلاف أصنافها، حيث توجد الجبال العالية والأحراش والمنحدرات والأنهار الكبرى والصحاري والمفازات الممتدة[37]. إنّه مجال المتناقضات الطبيعية والمناخية التي بلغت حدّ الضديّة العنيفة، ما أثر سلبا على أمزجة زائريه وجعلهم غير مرتاحين أثناء إقامتهم أو مرورهم بالمكان، بسبب التباين الشديد والسريع بين مجالاته الباردة والحارة وفق تبرير الكاتب[38]. فقد تأثرت صحته في مدينة بوقوتا Bogota الكولمبية التي وصف أرضها كالآتي :" أرض حامية جدا وكثيرة الأمراض. ففي تلك السنة صار مرض عظيم. ولكن مات من الطرفين مقدار ألف نفس والباقي مرضوا وأنا مرضت، لكن الرب شفاني بواسطة ملكة القديسين مريم العذراء ومار إلياس الحي[39]".

وشملت غرابة المناخ وتطرّفه أصناف النباتات، فشاهد الكاتب على سبيل المثال أثناء عبوره نحو البيرو"أغصانا ساوية معدلة من غير ورق، وفي كل غصن ثلاث جوزات مثل القطن، فإذا انفتح جانب الجوزة رأيت داخلها حمامة بيضاء بجناحها ورجليها، ومنقارها أحمر وعيونها سود فهذه يسمونها زهرة الروح القدس. وكثير من حكام السبنيولية أرادوا أن يحضروا منها ويزرعوها في إسبانية فما قدروا [40]".

ويبدو أن الطبيعة الأمريكية العنيفة قد انحازت إلى نصرة السكان المحليين في حربهم ضد الوافدين الأوروبيين، فقد ذكر الكاتب "فيها (هافانا بكوبا Havane) نوع من الحشيش يشبه الخيزران الرفيع. فلمّا يمر عليه رجل أبيض عابر الطريق يرتفع من الأرض مثل عود السهام

ويدقر(يخز) الإنسان. ولا يشفى المصاب بهذه الدقرة إلى الموت، لكنه لا يدقر الهنود العبيد ولا يضرهم.[41]".

وامتدت غرابة المجال وعنفه إلى عالم الحيوان، فكانت الحيوانات على غير العادة: ضخمة وغريبة كالتي شاهدها الكاتب "على جزيرة تسمى ترتوكا (Toringa) وهذه الجزيرة غير مسكونة لأن فيها زلاحف (سلاحف) كبيرة أزيد من ذراعين طولا وعرضا. والمراكب تروح وتتصيد من هذه الزلاحف وتملحها لأجل زوادة(يقصد الزاد)[42]". كما ذكر الكاتب معاينته لحيوان شديد الخطورة يشبه :" التنين يسمى "قيمان" كالتمساح، وفمه واسع طويل مقدار خمسة أشبار وطول جسده خمسة أذرع. هذا إذا صادف إنسانا يبتلعه في الحياة، ولكن الإنسان الميت لا يأكله، فيخرج من الماء ويطوف قرب النهر. فإذا وجد إنسانا أو حيوانا بالحياة يبتلعه، ويركض على يديه ورجليه كمثل يدي السباع...[43]". وتحدث الموصلي أيضا عن حيوان غريب يزور فقط النائمين، فهو"خفاش الليل كبير يجي إلى الإنسان وهو نايم ويبدأ يفصده ويمص دمه ويستفرغه، وبجناحه يهوي على ذلك الإنسان ليطيب له النوم. ولا يزال يفصد ويتقيا الدم إلى أن يفيق الإنسان نصف غشيان من كثرة الدم الذي خرج منه.[44]". وتكلم الكاتب عن وجود نوع من القصب يصل ارتفاعه إلى أربعين ذراعا وصنف آخر من الطيور يجيد الكلام [45].

ولم يقتصر عنف المجال كما بدا لإلياس يوحنا على البرّ بل امتد إلى البحر أيضا، إذ "يوجد في هذا البحر(المقابل لبنما) في دربنا مكان يسمى "كوركونا (Gorgone) " يعني دوّار البحر، فإذا وقع مركب هناك يبقى خروجه أمرا عسيرا إلى وقت ما تأتيه ريح عاصفة تخرجه من هناك، وإلا يهلك أناسه من الجوع. وهذا البحر السفر فيه مخاطرة بسبب شدة أمواجه، يسمى البحر العجاج المتلاطم بالأمواج، لأن العابر فيه مفقود والخارج منه مولود.[46]".

ولقد امتدت مواطن الغرابة إلى طبيعة أجساد ساكني المجال القدامى، فكانت غاية في الضخامة وشبيهة بما ورد في نصوص الديانات السماوية حول بداية الخلق وضخامة الإنسان الأول، حيث عاين الكاتب في إحدى المغارات وجود عظام ثخينة وجماجم كبيرة جدا على حدّ تعبيره، موردا أنه اقتلع " ضرسا كان هذا قد كبره حتى أنه كان يزن مائة مثقال لثقله. وأيضا تأملت في عظم الساق وقست أحدها فكان طوله خمسة أشبار. ففي بعض البلاد عمل أحد المصورين قياسا وتخمينا لهذا الجسم، فوجد ارتفاعه خمسة وعشرين شبرا، ثم خرجنا من المغارة متعجبين.[47]".

ولم يغفل الكاتب ذكر تمثلات الهنود الحمر للأوروبيين عندما وفدوا إلى ديارهم والتقوهم للمرة الأولى وعدها الكاتب تمثلات غريبة، فعندما "وصلت مراكب السبنيولية إلى تلك البلاد واكتسبوها، كان الهنود يظنون أن المراكب هي حيتان البحر، وقلاع المراكب كانوا يظنونها جناح الحيتان، لأن إلى ذلك الحين ما كانوا رأوا مركبا. ولما كانوا ينظرون إلى الخيل وراكبها كانوا يظنون أن الفرس وراكبها شقفة (قطعة) واحدة.[48]". وقد نجد في انعزالية سكان "العالم الجديد "كما وسمه المستكشفون الأوروبيون حينها عن بقية قارات العالم مبررا لتلك التمثلات المذكورة ما جعل ساكنيه يتبادلون أفكارا ويبنون تمثلات ورؤى مخالفة لما كان سائدا عند الشعوب الأخرى.

وعند اعادة النظر فيى تمثلات إلياس يوحنا للمجال الأمريكي بصفة اجمالية، يمكننا إدراجها حسب تقديرنا في نفس خانة الرؤية العربية والأوروبية المتعالية عن بقية المجالات المغايرة لها، والتي حفلت بها تقارير الرحّالة والمستكشفين للفضاءات القصيّة والمجهولة. فقد حملت رؤية الكاتب للفضاء الأمريكي مفاضلة من نوع خاص لمجاله الذي عاش فيه أي الشرق، وكذلك للمجال الأوروبي الذي انطلق منه نحو أمريكا. وبالتالي فقد كان يصوغ أفضلية العالم القديم أو ما عرف عند العرب ب"جزيرة العالم" أي كل من قارة إفريقيا وآسيا وأوروبا. كما ذكرتنا تفاصيل تلك الصورة بما أورده الجغرافيون الأوروبيون القدامى أو ما عرف بالرصيد الجغرافي الإغريقي – الروماني الذي تناول مواضيع متصلة بالمجال الإفريقي في زمن بدايات تشكّل علم الجغرافيا. حيث حفل ذلك الرصيد الجغرافي بمقارنات بين إفريقيا بأوروبا، فحط من قيمة الأولى وأعلى من شأن الثانية. فبدت إفريقيا موطن القفر والجفاف، وقلة العمران، وطغيان الضعن في نمط عيش السكان وفقدانهم للأمان خشية هجمات الحيوانات البرية. ومدح قارة أوروبا التي وجدها أرحب مساحة وأقدر على استيعاب أنشطة بشرية وإنتاج حضارات جديرة بالاهتمام[49].

2 – طبيعة ثرية:

كثّف الكاتب من تنقلاته في المستعمرات الإسبانية الشاسعة لأجل زيارة أكثر ما يمكن من المدن والبلدات، ولأجل تفقد مناجم الذهب والفضة والزئبق الذي يستخدم في صناعة الفضة. فكان لا يفوت الفرصة للحديث عن مدخرات كل منجم وطريقة استخراج المعادن وقيمة المواد المستخرجة منه. وكان يلح في بلوغ تلك المناطق وطلبها رغم المخاطر التي كانت تحف بالطرق المؤدية إليها. وقد انتهز الكاتب مروره بأحد المناجم ليذكر تفاصيل عن نسق الأعمال داخله

وطبيعة المواد المستخرجة منه متحدثا: "ودخلنا إلى خاوخا[50]، وبقيت هناك يوما وليلة من شدة البرد وكثرة الأمطار وثاني يوم خرجت منها قاصدا الجبال التي هي معدن الذهب إلى قرية تسمى صاروما (Zaruma) فصرنا في درب عسر المجاز بين الجبال مقدار ثلاثة أيام ووصلت إلى تلك القرية المذكورة وهي على رأس جبل وحولها المعادن الذهبية. فنظرت جميع تلك الصنائع التي بها يستخرج الذهب من الحجارة. أولا يُطلعون الحجارة من المعدن، ويسحقونها بطاحون الماء، وحينئذ يغسلون ذلك التراب المسحوق ويقطعون منه الذهب بتصويله في الماء، ثم يذوّبونه ويسكبونه أقراصا. وأنا اشتريت من ذلك الذهب أربع مائة مثقال لأن ما كان زمان شغل كل الطواحين.[51]". وكان للكاتب معرفة دقيقة بكيفية توزيع حصص المعادن المستخرجة والموجهة نحو خزينة الملك بإسبانيا فذكر أن قيمة :" خزنة الملك خمسة وعشرين(الصواب عشرون) مليونا وكل مليون عشر كرات وكل كرة ماية ألف غرش. فأما هذه الخزنة ما تجيء كلها إلى إسبانية بل يقسمون علايف (رواتب وأجور) على أرباب الوظايف وإلى الجنود الحارسين الجزائر والقلاع الكائنة في بلاد الهند المنسوبة إلى بلاد البيرو.[52]"

لقد تبيّنت للكاتب بعد تجوّاله في المستعمرات الإسبانية وفرة معادن الذهب والفضة التي كانت مطلوبة بشدة في أوروبا ومبذولة بسخاء في المجال الأمريكي. فأينما وليت وجهك تجد الذهب، حتى أنه رُوي للكاتب وجود الذهب على سطح الأرض دونما حاجة إلى بذل الجهد لاستخراجه من باطن المنجم مثلما حصل لبعض البحارة في جزيرة لوس لدرونس (Isla de los Ladrones) التي كانت بجوار جزيرة مونطوزا (Montuosa) والتي استراح فيها يوحنا الموصلي قبل بلوغه المكسيك في كانون الأول (ديسمبر) 1681. فقد قذفت رياح قوية بمركب على شاطئ جزيرة لوس لدرونس " فجعل البحرية يعمرون بعض أشياء في مطبخ المركب... فطلعوا إلى الجزيرة واحضروا منها رملا ليملؤوا الحوض الذي يطبخونه عليه ثم سافروا من تلك الجزيرة. وثاني يوم طبخ لهم الطباخ مثل العادة فأراد أن يحركش(يحرك) النار فرأى الرمل كالحجر فقلعه فإذا هو قرص ذهب فلما أرادوا الرجوع إلى الجزيرة فما استطاعوا لأنهم لم يكونوا أكدوها ولا وزنوا قيراطات الشمس.[53]" .

ومهما يكن من أمر، فقد حمل توصيف الرحالة العربي للمجال الأمريكي: طبيعة وموارد وسكانا جملة من التعبيرات والأفكار المحيلة على الحضور البارز للعجيب والغريب في جلّ فصول رحلته. وهو أمر متداول غير غريب عن المصادر الجغرافية العربية الكلاسيكية، وركن أصيل كما ذهب إلى ذلك الباحث خالد التوزاني. فقد شكل العجيب في الثقافة العربية محور اهتمام

الرحالة والمتلقي معا، فالأول يرى في انتقاله في المكان هو مغادرة من رقعة المألوف ليقف على عجائب البلدان وغرائب الموجودات. والثاني أي المتلقي فهو يبحث في الرحلة المدونة عن ذلك "العجيب" الذي أسر الرحّالة وجعله يقطع المسافات ويغادر أهله وبلده برغبة ذاتية، ليتجرع آلام الغربة ويعرض نفسه إلى المهالك والمخاطر في سبيل نيل مقصوده في رؤية العجيب والتلذذ بوصفه والتفاخر برؤية العجائب وبلوغ مناطق موغلة في الغرابة لم يصل إليها غيره[54].

III – "خذ صليبي وهات ذهبك"

قد تلخص هذه العبارة غايات إلياس يوحنا ورجال الدين عامة الذين زاروا المجال الأمريكي منذ نهاية القرن الخامس عشر والتي انحصرت في غايتين رئيسيتين هما: تنصير سكان المجال واستخراج المعادن النفيسة وتوجيهها إلى إسبانيا.

1- إلياس يوحنا أو كريستوف كولمبوس يبعث من جديد:

تذكرنا مسارات رحلة إلياس الموصلي ومسالكها في جانب منها بمسالك وأهداف رحلة كريستوف كولمبوس، ذلك المستكشف الجنوي للقارة الأمريكية والمُرسل من قبل إيزابيلا ملكة قشتالة. وللمقارنة بين الرحّالتين عولنا على ما أورده الباحث تودروف تازفيتان من مقاطع ونصوص ومذكرات دوّنها كولمبوس وهو في طريق رحلته، وما عاشه من مغامرات على أرض أمريكا، أو القارة الخطأ التي بلغها عن طريق الخطأ كما نعتها تودروف[55]. بعكس رحلة إلياس يوحنا التي كانت دواعيها - حتى وإن لم يصرح بها في نصه - ومساراتها مسطورة ومعلومة منذ بدايتها.

لقد حصر كريستوف كولمبوس آماله في بلوغ شرق آسيا عبر المحيط الأطلسي في هدفين رئيسيين لم يكونا خافيين في يومياته ورسائله وتقاريره. لقد كان دافعه الجوهري أن يصبح ثريّا ويجمع أكثر ما يمكن من ثروات شرق آسيا التي اطّلع عليها في كتاب "رحلات ماركو بولو"[56] ذلك التاجر البندقي الذي دوّن فيه خلاصة رحلتيه الطويلتين إلى الصين. فقد أظهر مبعوث التاج الإسباني شوقه إلى بلوغ مواطن الذهب والفضة منذ أيامه الأولى في رحلته الاستكشافية، التي سجلها في مذكرات يوم 15 اكتوبر 1492 حتى قبل وصوله إلى وجهته.

ويبدو أن بعض الهنود قد فهموا أطماعه ورغبوا في صرفه عن مجالاتهم، فأورد المستكشف الجنوي في يوميات 22 ديسمبر 1492 :" عند الفجر، أُبحر من أجل تحديد مسار بحث عن الجزر التي قال له الهنود أن بها الكثير من الذهب، وأن بعضها بها الذهب أكثر مما بها من التراب[57]". ولم يكن بلوغ الذهب والثروة مطمحا فرديا عند كولمبوس، بل كان هاجس جميع رفاقه وملاذهم الأبرز في الرفع من معنوياتهم عند مواجهة الأخطار واشتداد خوفهم بعدم بلوغ

اليابسة. فقد أورد الأميرال كولمبوس في يومياته بتاريخ 10 أكتوبر 1492 أن في ذلك: "اليوم، غاب البر عن أبصارهم تماما وأخذ كثيرون يتحسرون ويبكون خوفا من ألا يروا البر مرة أخرى لوقت طويل. وقد أدخل الأميرال السكينة إلى صدورهم بوعود عظيمة بالأراضي وبالثروات ليعزز أمالهم ويبدد مخاوفهم من رحلة طويلة... وهنا لم يستطع الرجال مواصلة تحمل الأمر وأعربوا عن الشكوى من الرحلة الطويلة، لكن الأميرال بذل أقصى ما لديه من جهد لبث الشجاعة في صدورهم، مؤكدا على الأمل الكبير في المغانم التي سوف يحققونها.[58]".

لم يكن الجشع والرغبة في الحصول على معادن آسيا واكتساب مجد الاستكشاف ورسم طريق جديدة مؤدية إلى آسيا الدافع الوحيد لمغامرة كولمبوس، فقد كان يحمل في نفسه آمال راهب يبتغي أن يكون أول المبشّرين بالمسيحية في عوالم مجهولة. فقد كان المغامر الجنوي ينوي لقاء الخان الأعظم امبراطور الصين الذي ترك عنه ماركو بولو صورة لا تنسى بقوله:" إنني عازم على الذهاب إلى البر وإلى مدينة جيساي وتقديم رسائل سموكما[ملكي إسبانيا] إلى الخان الأعظم، والتماس رد منه والعودة بهذا الرد إلى الوطن[59]". وكان له هدف طموح في أن تغمر المسيحية كافة أنحاء العالم وفق ما أعرب عنه في إحدى رسائله إلى البابا، وأن تكون بداية تحقيق حلمه من شرق آسيا بعد أن أورد ماركو بولو رغبة إمبراطور الصين في تعلم ديانة المسيح.

إن ترابط الحاجة إلى المال والرغبة في فرض المسيحية لا تستبعد إحداهما الأخرى، بل هنالك روابط وثيقة بين الرغبتين: فالمال وسيلة وفرض تعاليم الانجيل غاية. لقد قصد كولمبوس من رحلته توفير الذهب اللازم لتسيير حملة لأجل استعادة بيت المقدس بعد أن ذكر ماركو بولو أن الذهب "يولد" بالصين بوفرة[60]. ولكنه أصيب بخيبة كبرى حال وصوله فهو لم يجد الذهب الذي وعد به ممولي رحلته، عندها قرر أن يستبدل الذهب عبيدا، فأرسل سفنا مشحونة هنودا إلى إسبانيا في عديد المرات. فقد بعث في فيفري 1495 شحنة أولى تعد حوالي 500 هندي تتراوح أعمارهم بين 12 و35 سنة، وأردفها بثانية في شهر جوان بـ300 آخرين. كما تحركت مع حركة استعباد الهنود نزعة احتلال أراضيهم بإقرار نظام إقطاعي على الطريقة الأوروبية القروسطية. حيث تم توزيع الأراضي الأمريكية المحتلة وما عليها من سكان في شكل إقطاعيات Encomienda على الوافدين الإسبان. ولقد أكدت كل الخطوات التي أقدم عليها كولمبوس ومن جاء من بعده من ممثلي السلطة الإسبانية على أن الرغبة في الثراء وشهوة السيطرة كانتا تحركان سلوك الإسبان، لكن هذا السلوك مشروط أيضا بنشوء فكرة وتكوّن صورة عن

الهنود تراهم فيها أدنى منهم، يحتلون مرتبة وسطى بين البشر والحيوان، فدون هذا الافتراض ما كان يمكن للتدمير أن يحدث[61].

عمل إلياس يوحنا مثلما تدل على ذلك عديد المؤشرات الواردة في نصه على مواصلة ما بدأه كريستوف كولمبوس ورفاقه ومن لحق بهم على مواصلة نشر المسيحية وتوطيد ثوابتها في مجالات حديثة العهد بالتنصير. فقد كان الرجل يقيم قداسه أينما حلّ: في كل قرية أو مدينة أو محل من أمريكا الإسبانية استجابة لطلب الحاكم أو بدعوة من القساوسة أو السكان، مستخدما أدوات عبادة مستجلبة من الشرق حظيت بمباركة البابا بروما مثلما أشار إلى ذلك في غير موضع من كتابه. ولم يخف الكاتب خبر تقاضيه أموالا وافرة وهدايا قيّمة من معادن ثمينة وخيول وطيور نادرة نظير خدمته. غير أن عملية التنصير الجديدة قد شقت وحدة المجال وانسجامه وجزّأته إلى مجالين ثقافيّين مختلفين: انصهر الأول في بوتقة الثقافة الغربية دينا ولغة، فألف الكاتب لغتهم ومعتقدهم - رغم انحداره من مجال ثقافي شرقي حافظ على استخدام اللغة العربية أو اللغات الشرقية القديمة كالسريانية - وآثر الثاني المقاومة والاستمساك بمقومات هويّته الأصلية، فبدا في ذهن إلياس يوحنا كمجال مدنس حافظ ساكنوه على ارتكاب الشرور والمفاسد.

2 – جدلية المقدس والمدنس في الرحلة :

تنقل الرحّالة العربي في أرجاء المجال المتنصر ولكنه لم يحدثنا عن كيفية اعتناق سكانه للدين الوافد وإن كان ذلك الاعتناق سلميا أو عنيفا. ورغم ذلك الصمت فقد وجدنا بعض الإشارات التي أقحمها الكاتب نراها بطريقة موجّهة تحيل على الاستعداد المسبق للسكان المحليين لتقبل مبادئ المسيحية كديانة مُنقذة من جميع الأخطار والمكاره في الدنيا والآخرة، وعلى قدم الإشارات الربانية لمسيحية المجال. فقد ذكر الكاتب حكاية تلقفها عن طريق السمع مفادها أنه: "بينما كان أحد الهنود يفلح الأرض، وجد أيقونة مريم العذراء مطمورة في الأرض وهي عجيبة جدا في الرؤيا، فأخذها إلى بيته وأخفاها في صندوق له. فلما جاء ثاني يوم إلى الحقل ليفلح وجدها في الحقل فأعادها ثاني مرة إلى بيته. فثالث يوم جاء أيضا ليفلح فوجدها هناك. ففعل كذلك عدة مرات وما أمكنه أن يضبطها في بيته. ثم أنه أعلم بذلك أسقف البلد فخرج حينئذ الأسقف واستقبلها بإكرام، وأخذها بزياح إلى مكان قريب من البلد، وبنى لها كنيسة شريفة وأسكنها هناك، وتسمى كنيسة مريم العذراء جكيكواه على اسم تلك الضيعة، ويقصدونها من كل النواحي للزيارة. ولمّا يحدث في هذه البلدة طاعون يأخذون هذه الصورة

ويخرجون بالزياح إلى بلد كيتو، فتبقى عندهم تسعة أيام بكل إكرام ووقار، وبواسطة هذه الشفعية ينقطع الطاعون عن البلد."[62].

لقد كان الهم الأول للإسبان منذ أن وطئوا الساحل الشرقي الأمريكي احتواء الهنود الحمر ضمن سياقات الثقافة الغربية أي جعلهم يتكلمون الإسبانية ويعتنقون المسيحية. فبدأت عملية تمسيح المجال الإسباني بالمستعمرات الأمريكية منذ سنة 1524 وبتمويل من الامبراطور شارل الخامس وتحت إشرافه وبتأييد من البابا. فتم ارسال عديد الرهبانيات كالفرنسيسكان Les franciscains والدومنيكان Les dominicains والأغوسطسيين Les augustins مثلما فعلوا في الشرق الأوسط في بداية القرن الموالي. فبنوا الأديرة والكنائس لأجل نشر المسيحية في صفوف هنود أمريكا وأيضا لأجل اعادة فرض مسيحية نقيّة وطاهرة لم يمسسها دنس كالتي تم تدنيسها بأوروبا من وجهة نظر المبشرين. ولقد كانت نتائج تنصير الهنود في البداية ضئيلة ولكن تغير النسق ليصبح أكثر سرعة بعد فرض تعلم اللغة الإسبانية بداية من سنة 1550. وترافق مع عملية تنصير المستعمرات الإسبانية تنامي هواجس تغليف نصرانيتهم بطقوس ومعتقدات نابعة من الديانة الأصلية للهنود واستبطانها مع الطقوس المسيحية الوافدة. فعملت محاكم التفتيش ودون جدوى لمنع حصول ذلك المزج باعتبار أن أحكام الثقافات ونزعاتها في التفاعل والمثاقفة أو الانصهار أقوى من كل القوانين والإجراءات الحمائية الراغبة في توطيد الحصون والحواجز.[63]

ولقد اتصفت الفضاءات الأمريكية كما ارتسمت في ذهن إلياس يوحنا حال وصوله بعدم تجانسها وانقطاعها بين أفضية مقدسة وأخرى أقل قيمة أو مدنسة. وهو تصنيف فريد يحيلنا إلى مفاهيم كان قد استخدمها الباحث مرسيا إلياد، وعمل على فك رموز ومدلولاتها. فترتسم الأفضية المقدسة في أذهان المؤمنين حسب إلياد كأفضية ذات مدلول وحقيقة محددة في المكان، مشبعة بالإشارات والعلامات الربانية. فهي تتيح للمؤمن فرصة الاتصال بالسماوي إما عبر الصعود إلى السماء أو عبر نزول الآلهة أو ملائكتها إلى الأرض[64]. أما البقية فهي أفضية من دون قيمة وبلا شكل محدّد، فراغ غريب وفوضى مسكونة بأشباح وبشياطين وبغرباء. ولا يعود أصل هذا التصنيف حسب مرسيا الياد إلى فترة ظهور النبوّات السماوية وإنما مع بداية الخلق وظهور الشكل الأولي للتديّن. وفي هذه الحالة فإن الإنسان المتديّن لا يستطيع أن يحيا خارج فضاءات مقدسة وفي مناخ غير مشبع بالقداسة والروحانيات، فهي مصدر الحياة والخصب. على عكس الفضاء المدنّس الذي يجمع كل أصناف البشر وخصوصا منهم ممن لا يلتزمون

بقانون أو ناموس، وتغلب عليهم الوحشية، مثلهم كمثل الذين تحدث عنهم إلياس يوحنا عند لقائه بأناس من قرية تدعى (بوقرتنبو) "وهي ستر، يعني حدّا ما بين الهنود الكفرة والسبنيولية، يأخذون الرجال والنساء والأطفال إلى أرضهم ويستعبدونهم، ولمّا يكون عندهم عيد أم عزيمة يذبحون واحدا من السبنيولية ويشوونه ويأكلونه. وعند هؤلاء الهنود يوجد جنس حشيش إذا علكوه يسكرهم ويعطيهم شجاعة وقوة كشراب الخمر، يسمى ذلك الحشيش كوكا(coca). وما يوجد عندهم لا قمح ولا شعير سوى درر مصر(الذرة المصرية) ويجعلون من هذه الدرر بوزة ويشربونها فتسكرهم كالعرق. وهؤلاء الهنود كثيرو العدّ شديدو القوة وما يقدر السبنيولية أن يقاوموهم لأنهم ساكنون في جبال شامخة وعليهم أمير مدبر وهو الذي يحكم عليهم[65]".

لا تخلو الفضاءات المقدسة بدورها من وقوع الآثام والمظالم ولكن الأخطاء المرتكبة فيها هي بمثابة دروس إلهية يستلهم منها المؤمنون العبر والمواعظ، وهذا الدرس استخلصه القس الموصلي عندما أورد حكاية أحد أعيان الإسبان كان قد جمع أمواله بالظلم والقهر على حدّ توصيف الكاتب وخبأها في جرار وقام بطمرها. وعند وفاته "لما حفروا المكان وجدوا الخابيتين مملوءتين دما لا يوجد فيهما ولا دينار واحد. فكل الذين كانوا حاضرين تعجبوا من هذه العجيبة، لأن عدالة الله ظهرت هكذا في المال المجموع ظلما. فلما علم بذلك مطران البلد أرسل يوصيهم أن يستروا ويخفوا هذا المثل الردي.[66]".

وكما تفرق المعالم الدينية بين الفضاءات المقدسة والمدنسة، فإن زمن ممارسة الطقوس بدوره يقسم الزمن إلى زمنيين مختلفين. فالزمان عند الإنسان المتدّين يشبه المكان من حيث التقسيم، فهو ليس وحدة زمنية متجانسة، ففيه نجد الزمن الدنيوي أو الزمن العادي الذي نقوم فيه بأعمالنا اليومية المعتادة فيكون زمنا رتيبا، والزمن المقدس المشبع بالدلالة الدينية وفيه تقام الشعائر وعبرها ينتقل الإنسان من الزمن العادي إلى الزمن المقدس. كذلك كان يفعل إلياس يوحنا في كل مكان يحل به في أمريكا الإسبانية حيث كان يشدّد على إقامة قداسه بطريقته الشرقية بقصد نشر طهر المسيحية وتنقيّة النفوس والفضاءات. فوجد إتيان تلك الطقوس تبجيلا وترحابا في نفوس مسيحيي أمريكا اللاتينية، لأنها تجذبهم إلى ديانتهم النقيّة والأصلية. فصلوات القس العربي باللغة السريانية تلهم من دون شك الذاكرة الجماعية لمسيحيي أمريكا بالرمز والمعنى، وتمكن ممارسيها من العيش في زمنين اثنين معا: زمن اسطوري متخيّل، وآخر فيزيائي حقيقي. فيوقف الزمن المتخيّل الزمن الحقيقي ويتحقق العود الأبدي إلى زمن البدايات[67].

إن انشداد إلياس يوحنا إلى دينه وعدم اكتراثه بمعتقدات السكان المحليين المناوئين للانصهار في ثقافته أو "الكفرة" على حد توصيفه جعلنا نبحث في سير روّاد آخرين ممن زاروا أمريكا بغاية المساهمة في تنصيرها، ولكنهم تعاملوا بطريقة مخالفة. ومن تلك الشخصيات الدينية الإسبانية يمكننا الوقوف عند سيرة القس الإسباني لاس كاساس[68] الذي اعتبر أن المساواة بين الأجناس أساس كل سياسة إنسانية ف:" القوانين والقواعد الطبيعية وحقوق الإنسان مشتركة بين جميع الأمم: المسيحية وغير المسيحية، وأيّا كانت ملتها، وشرعها، وحالتها ولونها ومكانتها، دون اختلاف[69]. فقد كان لاس كاساس لين المعاملة مع الهنود رغم الاختلاف الديني، ومتعاطفا معهم ضد الظلم الذي سلط عليهم. فعرف عن الرجل رفضه لكل أشكال العنف في استقطاب الهنود وتنصيرهم، بل كان ميّالا إلى الشكل السلمي في عملية التبشير[70]. لقد ناضل لاس كاساس في أمريكا الإسبانية أولا ثم بأوروبا لأجل استصدار قوانين تحد من التنصير القسري للهنود، ومن سياسة النهب لخيرات أمريكا الذي حصد أرواحا كثيرة من السكان. وهذا على عكس مواقف الموصلي تجاه السكان المحليين التي غلب عليها الخطاب التبريري لإثبات أحقية الاسبان في استغلال ثروات الأمريكيتين، ودعمه للحملات التبشيرية لأجل كسب المزيد من الأتباع لكنيسته.

الخاتمة

تحيلنا المعطيات الواردة في نص الموصلي وأسلوبه حسب تقديرنا إلى تصنيف نصه ضمن نصوص الجغرافيا الوصفية، كجنس أدبي يختلط فيه التسجيل الجغرافي مع التسجيل التاريخي عن الأقطار والأمصار. وهذا معناه أن حصاد الرحلة يتأتى من مصدرين رئيسيين هما: المعاينة المباشرة والسماع، وهو ما يمنح الأثر المكتوب الرؤية الجغرافية للمكان.[71] وهو صنف أدبي مألوف عند العرب إذ عجت مؤلفاتهم بهذا النوع الجغرافي الذي دوّن فيه عدد غير قليل من الجغرافيين والرحّالة نذكر منهم على سبيل المثال الحسن الوزان الفاسي صاحب مؤلف "وصف إفريقيا".[72]. إلا أن نص الرحلة الذي حبّره إلياس يوحنا قد انفرد بخصوصية فصل المنظور الجغرافي الطبيعي عن المنظور البشري، بمعنى أن الجانب الطبيعي قد استحوذ أكثر بكثير من الاهتمام عن الجانب البشري.

وأمّا عن علاقة الكاتب بالفكر الجغرافي الأوروبي فإن الرحالة العربي لم يبرهن على تأثره به رغم تحقيقه لتطوّرات كبرى بعد توالي الاكتشافات الجغرافية وتطوّر فن الملاحة الأوروبي، وهو ما غيّر النظرة الجغرافية والتمثلات القديمة للعالم. ولم نتحسس تأثره بمستويات تطوّر العقل

الأوروبي إلى حدود القرن السابع عشر رغم اقامته بأوروبا لمدة سبع سنوات. وهو فكر عمل على دحض الخرافات والأساطير والتمثلات القديمة التي بنيت حول الثقافات والشعوب المجهولة. كما أن معاينته الجغرافية كانت تفتقد للتفسير وغاب عنه التماس الدواعي والأسباب وتحري العلاقات بين مختلف مكونات المشهد الجغرافي طبيعة وسكانا، حاضرا وماضيا. ومن المآخذ على كتابه أيضا غلبة نظرته الشمولية للمجال وغياب التفصيل والتخصيص، وهو أمر مجانب للواقع الجغرافي والحضاري للمنطقة. فالأحوال المناخية والبشرية والحضارية للمكسيك وأمريكا الوسطى هي بالضرورة مخالفة لواقع المنطقة الاستوائية، وواقع السهول الساحلية مخالف لطبيعة عيش سكان الجبال ونمط عيشهم. ولم يكن خافيا عن قارئ نص رحلة الموصلي غلبة الحديث عن الذات أكثر من توصيف أركان المجال المزار، ما يوحي بأن غاية التدوين لم تكن ترمي في المقام الأول إلى تطوير المعارف الجغرافية للعرب أو حتى للأوروبيين بقدر ماهي سرد لمغامرات الكاتب وبطولاته وإبراز لاستماتته في القيام بوظائفه الدينية أو السياسية كما طلب منه في الفاتيكان أو في قصر ملك اسبانيا.

وفي ما يتعلق بمجمل تمثلات الكاتب للمجال الأمريكي، فإن إلياس يوحنا قد تبنى أفكار أوروبا الناظرة بدونية إلى العوالم التي تقع خارج مجال أوروبا أو ماهو خارج "العالم القديم". فقد حملت القارة الأمريكية ما كانت تحمله إفريقيا من صورة مشوهة ودونية في مؤلفات الجغرافية الكلاسيكية الأوروبية. وسكت إلياس يوحنا مثلما فعل جلّ الرحّالة الأوروبيين الذين زاروا المجال الأمريكي عن البحث في رؤية السكان المحليين للقوى المستعمرة والوافدة. فقد عمل الخوري إلياس يوحنا عند حديثه عن المستعمرات الإسبانية بقارة أمريكا على بناء خطاب تبريري يبرز ثراء المجال الأمريكي كمجال خام لا يزال محافظا على خصوصياته الأولية كما كان في زمن الخلق الأول، ثم تغير مشهده نحو الأفضل بفضل قدوم الإسبان الذين وضعوا فيه لمسات الإنسانية الحديثة المنتصرة على الطبيعة نتيجة استخدامهم للتقنيات الجديدة ولاعتناقهم للمسيحية واستخدامهم اللغة اللاتينية. وعلى الرغم من النقائص المذكورة، فقد كان لكتاب "صياحت الخوري إلياس الموصلي" وقع ايجابي في أوساط النخبة الدينية والثقافية بمدينة الموصل، حيث بدأت تتشكل في أذهان الموصليين رغبة في السفر إلى أوروبا وأمريكا لأجل السياحة والتعلّم. ومن هؤلاء نذكر رحلة القس خذر هرمز البنا الموصلي(1679 - 1755) الذي كان في مقدمة المتأثرين بتلك النزعة الجديدة، فقد قصد أوروبا في رحلة علمية وسياحية سنة

1724 مستهديا على أغلب الظن برحلة إلياس يوحنا. قبل أن تتولد نفس الرغبة في صفوف الطلبة المسلمين في كل من تركيا ومصر وتونس والمغرب والجزائر في أوقات لاحقة.

الهوامش:

---

[1] - وحسب تقدير محقق الرحلة نوري الجراح ومن قبله الأب انطوان ربّاط اليسوعي فإن هذا النص هو أقدم كتاب عربي تحدث عن أمريكا الوسطى والجنوبية ما جعله يتصف بفرادة وقيمة مميزة في مكتبة مؤلفات الرحلة العربية حتى انه يمكن وسم صاحبه بكريستوف كولمبوس العرب.

[2] - في واقع الأمر بدأت رحلة إلياس يوحنا سنة 1668 تاريخ مغادرته لبلده العراق نحو القدس ومنها إلى أوروبا، وكانت بداية الرحلة نحو أمريكا سنة 1675.

[3] - المقصود هو سياحة.

[4] - قاسم(عبده قاسم)، "الذهب والعاصفة"، ضمن مؤلف جماعي **الغرب بعيون عربية**، وزارة الاعلام الكويتية، 2005، ص 99.

[5] - نفسه، ص 97.

[6] - رباط(أنطون)، **رحلة أول شرقي إلى أمركة**، المطبعة الكاثوليكية للأباء اليسوعيين، بيروت ، 1906 ، ص 2.

[7] - نشير في هذا الصدد بالمجهود الكبير للباحث العراقي أدمون لاسو في التعريف بصاحب الرحلة وأعماله، ففي مقاله الموسوم "من أعلام السريان: الرحالة الخوري إيليا أبونا"، **مجلة دراسات**، العدد 43 سنة 2010. كشف اللثام عن جوانب ظلت خفية لمدة طويلة حول سيرة الرجل ورحلته إلى أمريكا.

[8] - اعترض الباحث العراقي أدمون لاسو على اسم إلياس مبينا ان الاسم الحقيقي للكاتب باللغة العربية هو إيليا أبونا مبينا أن سبب هذا التحريف يعود إلى غلبة النطق اللاتيني على النطق العربي، مقدما على ذلك عديد الحجج والبراهين، يمكن العودة إلى مقاله الموسوم " من أعلام السريان، رحلة إيليا ابونا" ، م س، ص 72.

[9] - الكنيسة الكلدانية هي كنيسة تنتمي إلى المذهب الشرقي للكاثوليكية، الذي يضم كنائس مستقلة من أصل شرقي والتي تحتفظ بشعائرها وتقاليدها ولكن تعترف بسلطة بابا روما. شهدت الفترة بين منتصف القرن السادس عشر حتى أوائل القرن التاسع عشر ازدياد تأثير الكنيسة الكاثوليكية بين أتباع كنيسة المشرق في الدولة العثمانية، وهو الأمر الذي نتج عنه ازدياد قوة الكنيسة الكلدانية .

[10] - **إغناطيوس كر اتشكوفسكي** مستشرق روسي، أحد مؤسسي مدرسة الاستشراق الروسي ولد في 4 مارس 1883 في فيلنيوس وتوفي في 24 جانفي 1951 في لينينغراد. شغف منذ صغره بدراسة آراء المستشرقين وتعلم اللغة العربية. زار في شبابه منطقة الشرق العربي، حيث تنقل بين مصر وسوريا وفلسطين، فأطلع علي خزائن كتبها وتعرف إلي علمائها وأدبائه. ثم عاد إلى بلاده وعين أستاذا للعربية وثمة رأي يقول إنه كان مكتشف الأدب

العربي الجديد بالنسبة للغرب. من أهم اعماله واشهرها تاريخ **الأدب الجغرافي العربي**،. ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، القاهرة 1961.

[11] - النسطورية هي مذهب ديني مسيحي ظهر في المشرق سنة 431 م، على اثر مجمع إيفيز المسكوني. سميت هذه العقيدة باسم نسطور بطريرك القسطنطينية الذي فضل استعمال عبارة كريستوطوقس(والدة المسيح) بدلا عن الثيوطوقس (والدة الله) في وصف مريم العذراء، انتشرت هذه العقيدة في القرن الثالث عشر خصوصا في بلاد فارس وشمال العراق. للمزيد حول الموضوع يمكن العودة إلى .

*التميمي، (عبد المالك خلف)، **التبشير في منطقة الخليج العربي دراسة في التاريخ الاجتماعي والسياسي**، 1982م.

* Larousse, dictionnaire encyclopédique, Nestorianisme, 1994, P696.

[12] - لاسو(أدمون)، " من أعلام السريان، رحلة إيليا أبونا" ، م س، ص 74.

[13] - نفسه، ص 72.

[14] - رباط(أنطون)، **رحلة أول شرقي إلى أمركة**، م س، ص 10.

[15] - الرويعي(حيدر جاسم)، "نشاطات الآباء الكرمليين في العراق حتى الحرب العالمية الأولى"، **مجلة القادسية للعلوم الإنسانية**، المجلد الثامن، العدد الأول 2005، ص 3.

[16] - رباط(أنطون)، **رحلة أول شرقي إلى أمركة**، م س ، ص 7.

[17] - نفسه، ص 10.

[18] - نفسه، ص 11.

[19] - لم يحدثنا إلياس الموصلي عن سبب اختياره زيارة المستعمرات الاسبانية بأمريكا ولا عن دواعي رحلته والمهمة التي كلف بها من قبل الملك الاسباني أو البابا.

[20] - الجرّاح(نوري)، **الذهب والعاصفة: رحلة إلياس الموصلي إلى العالم الجديد 1668 – 1683**. م س، ص 20.

[21] - نسبة إلى الكرملية، واسمها الرسمي رهبنة إخوة سيدة جبل الكرمل الذي يقع شمال حيفا بفلسطين، ويعرف أصحاب تلك الرهبنة باسم الكرمليين. تأسست في القرن الثاني عشر ميلادي في مملكة القدس وأعلنت انتماءها إلى الكنيسة الكاتوليكية، وانتشرت في عدة مجالات من العالم المسيحي. تعتمد في روحانياتها على النبي إلياس ومريم العذراء. للمزيد حول الموضوع يمكن العودة إلى :

- Anne-Elisabeth Steinmann, *Carmel Vivant*, Paris, St Paul, coll. « Terre et Louange », 4e trimestre 1963.

- Robert Serrou et Pierre Vals, *Le Carmel, Carmélites et Carmes*, Éditions Horay, 1957.

[22] - في رحلته من القدس إلى حلب كان إلياس يوحنا مرفوقا بالأب سباستياني الايطالي الذي كان في طريق عودته إلى روما بعد أن أرسل من قبل الفاتيكان في مهمة دينية إلى الهند، أدمون لاسو، " من اعلام السريان......"، م س، ص 77.

[23] - حسب أدمون لاسو زار الياس يوحنا روما ثلاث مرات، مرة أولى سنة 1659 برفقة الرحالة الإيطالي المونسنيوز سباستياني الكرملي(1623 - 1689)، اثناء اجتيازه العراق في اواخر عام 1658 راجعا إلى حلب وروما من رحلته الأولى إلى الهند. فحظي بمقابلة البابا اسكندر السابع (1655-1667)، ثم زار روما مرة اخرى عام 1692 حيث طبع فيها كتابه الديني **صلوات السواعي النهارية والليلية في استعمال الشرقيين**. وقابل فيها البابا انسونت الثاني عشر (1691 - 1700) الذي أنعم عليه بوظائف وألقاب عديدة.

[24] - تحدث أدمون لاسو عن عدد جملي 17 سفينة، "من أعلام السريان...."، م س ، ص 78.

[25] - الجرّاح(نوري)، **الذهب والعاصفة: رحلة إلياس الموصلي إلى العالم الجديد 1668 – 1683**. م س، ص 21.

[26] - في ظل غياب مؤشرات دقيقة من النص أو من خارجه جعلت الباحث نوري الجرّاح يذهب إلى هاتين الفرضيتين. **الذهب والعاصفة**، ص 24.

[27] - أرسل الفاتيكان في منتصف القرن السابع عشر عديد المفتشين commissaruis إلى المناطق التي انصهرت في الديانة المسيحية بصفة متأخرة مثل شرق آسيا، حيث أوفدت الكنيسة الأب هيرنيموس سباستياني Sébastiani سنة 1656 إلى الهند بصفته مفتشا رسوليّا لدراسة أحوال النصارى هناك. للمزيد يمكن العودة إلى: **رحلة سباستياني الكرملي إلى العراق** ، ترجمها من الإيطالية بطرس حداد، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 2006، ص 9.

[28] - لاسو(ادمون)، "من اعلام السريان...."، م س، ص 72.

[29] - الجرّاح(نوري)، **الذهب والعاصفة**، م س، ص 16.

[30] - عددها أدمون لاسو كالآتي: نسخة مطرانية حلب للسريان الكاثوليك، نسخة مكتبة الأوقاف العامة في الموصل، نسخة خزانة ديوان الهند بلندن، نسخة مكتبة المتحف العراقي، نسخة القس سباط السرياني في حلب، نسخة سليمان الموصلي في حلب، نسخة المكتبة الشرقية للآباء اليسوعيين في بيروت، ونسخة نعمان الحلبي في الموصل. لمزيد التفصيل يمكن العودة إلى مقال "من أعلام السريان..."، ص ص 76 – 77.

[31] - نفسه، ص 21.

[32] - لاسو(أدمون)، من أعلام السريان....، م س، ص 75. وهي: "***صلوات السواعي النهارية والليلية في استعمال الشرقيين***"، مطبعة بروبكندا، روما 1692. و"***تاريخ اكتشاف امريكا وأخبار ولاتها وشعوبها***"، وهو القسم الثاني من مخطوط الأب رباط اليسوعي، نشر بعضا من فقراته في مجلة المورد سنة 1906. "***بدرو الاقريطشي أحد فاتحي البيرو***"، نشر وتعليق الأب أنطون، مجلة المشرق عدد 1، بيروت 1906. "***الآثار النصرانية في أمريكا المتوسطة والجنوبية***"، مجلة المشرق عدد 2 ، بيروت 1906.

[33] - وهو ذات الأسلوب الذي نجده عند العديد من كتاب الرحلة العربية كابن حوقل والعبدري والإدريسي والحسن الوزان الفاسي. واللافت أن الكاتب لم يشر في أي مناسبة إلى أي جغرافي أو رحالة عربي.

[34] - كراتشكوفسكي(أغناطيوس يوليا نوفيتش)، **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، الطبعة الروسية 1957 والطبعة العربية 1961، من الصفحة 701 إلى 763 ورد **بالذهب والعاصفة** ، م س، ص ص 127 – 132.

[35] - الجرّاح(نوري)، **الذهب والعاصفة**، م س، ص 25.

[36] - نجد في نص الموصلي عديد الأمثلة التي تؤكد ما ذهبنا إليه من ضعف اللغة المستعملة وبساطة الأسلوب ومنها ما ورد في الصفحات التالية: 42 – 43- 46- 49 وما يلها إلى غاية نهاية المؤلف.

[37] - الجرّاح(نوري)، **الذهب والعاصفة**، م س، ص 49.

[38] - نفسه، ص 71.

[39] - نفسه، ص 53.

[40] - الجرّاح(نوري)، **الذهب والعاصفة**، م س، ص، ص 54.

[41] - الجرّاح(نوري)، **الذهب والعاصفة**، م س. ص 54.

[42] - نفسه، ص49.

[43] - نفسه، ص 57

[44] - نفسه، ص 51.

[45] - نفسه، ص 62.

[46] - نفسه، ص 56.

[47] - الجرّاح(نوري)، **الذهب والعاصفة**، م س. ص 56 .

[48] - نفسه ونفس الصفحة.

[49] - Zhiri (Oumelbenine)، *L'Afrique au miroir de l'Europe: Fortunes de Jean Léon l'Africain à la Renaissance*. Librairie Droz. Genève. 1991. P 22.

[50] - اسم المدينة في الخرائط كما بين نوري الجرّاح لوخا Loja

[51] - الجرّاح(نوري)، **الذهب والعاصفة**، م س، ص 64.

[52] - نفسه، ص 53.

[53] - الجرّاح(نوري)، **الذهب والعاصفة**، م س، ص 102.

[54] - التوزاني(خالد)، **الرحلة وفتنة العجيب: بين الكتابة والتلقي**، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، 2017، ص 13.

[55] - المقصود بالقارة الخطأ لعدة اعتبارات: فقد بلغها كريستوف كولمبس خطأ لأنه كان ينوي بلوغ شرق آسيا، وتسرب الخطأ إلى التسمية التي اطلقت على ذلك المجال باسم المستكشف أمريقو فسبوتشي وليس باسم المستكشف الأول كريستوف كولمبوس، وأيضا عدم اعتماد التسميات المحلية وإسقاط طبونيمات تعود إلى الأصول الأوروبية.

[56] - **ماركو بولو** ابن التاجر نيكولو بولو أحد سكان البندقية، وقد قام الاثنان برحلة طويلة عبر آسيا، بالاشتراك مع عمه مافيو بولو عام 1260م، وقد سلكوا طريق القوافل التجارية الشهيرة المعروفة باسم طريق الحرير. التقوا بقوبلاي خان إمبراطور الصين، فأحسن وفادة زائريه لأنه كان يحرص على تحسين العلاقات مع العالم الغربي. ترك ماركو بولو مؤلفا تحدث فيه عن أوضاع الصين تحت عنوان رحلات "ماركو بولو". متضمنا لخلاصة رحلتين في قارة آسيا.

[57] - تودروف (تزفيتان)، **فتح أمريكا مسألة الآخر**، ترجمة بشير السباعي، سينا للنشر، القاهرة، 1992، ص 14.

[58] - نفسه، م س، ص 15.

[59] - تودروف (تزفيتان)، **فتح أمريكا مسألة الآخر**، م س، ص 16.

[60] - تودروف (تزفيتان)، **فتح أمريكا مسألة الآخر**، م س، ص ، ص 17.

[61] - نفسه، ص 157.

[62] - الجرّاح(نوري)، **الذهب والعاصفة**، م س، ص 62.

[63] - تودروف(تزفيتان)، **فتح أمريكا مسألة الآخر**، م س، ص 216.

[64] - إلياد(مرسيا)، **المقدس والمدنس**، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، 1988، ص 28.

[65] - الجرّاح(نوري)، **الذهب والعاصفة**، م س، ص 80.

[66] - نفسه، ص 86.

[67] - المحواشي(منصف)، "الطقوس وجبروت الرموز، قراءة في الوظائف والدلالات ضمن مجتمع متحوّل"، **إنسانيات**، عدد 49، جويلية – سبتمبر 2010، ص ص 15 – 43، ص 21

[68] - قس كاثوليكي إسباني ينتمي إلى رهبانية الدومنيكان، ولد في أشبيلية سنة 1484 وتوفي سنة 1566 بمدريد. أُطلق عليه لقب رسول جزر الهند ولقب حامي الهنود بسبب دفاعه المستميت عن سكان أمريكا الأصليين. ناضل دون هوادة منذ وصوله إلى أمريكا عام 1502 ضد الممارسات العنيفة التي كان الغزاة الأسبان يقترفونها في حق أهل البلاد. ألف كتاب بعنوان "**قصة تدمير بلاد الهند**" وفيه يروي أدق التفاصيل عن مساؤى الغزو الإسباني للعالم الجديد. وكتاب آخر بعنوان "**التاريخ العام لبلاد الهند**".

[69] - تودروف(تزفيتان)، **فتح أمريكا مسألة الآخر**، م س، ص 173.

[70] - Chaunu(Pierre), *Les Amériques 16-17-18 siècles*. Armand Colin. Paris 1976.P134.

[71] - الشامي(صلاح الدين)، **الفكر الجغرافي: سيرة ومسيرة**، منشأة المعارف الإسكندرية ، مصر، 1999، ص 246.

[72] - نفسه، ص 247.

المصادروالمراجع

المصادرباللغة العربية

- الجرّاح(نوري)، الذهب والعاصفة: رحلة إلياس الموصلي إلى أمريكا، أول رحلة شرقية إلى العالم الجديد، 1668 – 1683. دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، 2001.

- رباط(أنطون)، رحلة أول شرقي إلى أمركة، المطبعة الكاثوليكية للاباء اليسوعيين، بيروت، 1906.

المراجع باللغة العربية

- التميمي، (عبد المالك خلف)، **التبشير في منطقة الخليج العربي دراسة في التاريخ الاجتماعي والسياسي**، 1982م.

- تودروف(تازفيتان)، **فتح أمريكا ومسألة الآخر**، ترجمة بشير السباعي، سينا للنشر، القاهرة، 1992.

- التوزاني (خالد)، **الرحلة وفتنة العجيب بين الكتابة والتلقي**، دار السويدي للنشر والتوزيع، ابو ظبي، 2017.

- رودريجت(أوخينيوش تشانج)، **ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية**، ترجمة عبد الحميد الغلاب وأحمد حشاد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة1997.

- الرويعي(حيدر جاسم)، "نشاطات الآباء الكرمليين في العراق حتى الحرب العالمية الاولى"، **مجلة القادسية للعلوم الإنسانية**، المجلد الثامن، العدد الأول 2005،

- الخامسة(علاوي)، "العجائبية في أدب الرحلات: رحلة ابن فضلان نموذجا"، رسالة لنيل شهادة الماجستير في الأدب العربي، كلية اللغات والآداب، جامعة متنوري، قسنطينة، الجزائر، 2005.

- الشامي(صلاح الدين)، الفكر الجغرافي سيرة ومسيرة، منشأة المعارف الإسكندرية، 1999.

- لاسو(أدمون)، "من أعلام السريان، رحلة إيليا أبونا"، مجلة دراسات عدد 6760 سنة 2010 ص ص 72 – 82.

- مورينو(سيزار فرناندت)، **أدب أمريكا اللاتينية قضايا ومشكلات**، ترجمة أحمد حسان عبد الواحد، سلسلة عالم المعرفة، 1987.

- محلي(ساطع)، **أمريكا اللاتينية**، مطبعة خالد بن الوليد، دمشق 1974.

- مؤلف جماعي، **الغرب بعيون عربية**، مجلة العربي، الكويت 2005.

- مرسيا(إلياد)، **المقدس والمدنس**، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1988.

- المحواشي(منصف)، "الطقوس وجبروت الرموز، قراءة في الوظائف والدلالات ضمن مجتمع متحوّل"، **إنسانيات**، عدد 49، جويلية – سبتمبر 2010، ص ص 15 – 43.

- النفاتي(عادل)، **المجتمع والجغر افية الثقافية لبلاد المغارب: حفريات في ادب الرحلة**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2015.

- ، أطروحة دكتورا في التاريخ الحديث "أوروبا القرن التاسع عشر بعيون الرحّالة العرب" مقاربة في التاريخ الثقافي، اشراف د. لطفي عيسى، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية بتونس، جويلية 2018.

المراجع باللغة الفرنسية

- Anne-Elisabeth Steinmann, *Carmel Vivant*, Paris, St Paul, coll. « Terre et Louange », 4e trimestre 1963

- Braudel(F), *Grammaire des civilisations*, Flammarion, Paris, 1993.

- Chaunu(Pierre), *Les Amériques 16-17-18 siècles*. Armand Colin. Paris 1976.

- Gregory Wallerick, " La conquête et la conversion de l'Amérique espagnole vues par un protestant à la fin du X VI siècle." **Archives de sciences sociales des religions 2010/1 (n° 149)**, pages 33 à 53.

- Robert Serrou et Pierre Vals, *Le Carmel, Carmélites et Carmes*, Éditions Horay, 1957.

- Zhiri (Oumelbenine)، *L'Afrique au miroir de l'Europe: Fortunes de Jean Léon l'Africain à la Renaissance*. Librairie Droz. Genève. 1991.

الكاتب:د.ة / شنعة خديجة
جامعة وهران ، أحمد بن بلة 1
وهران - الجزائر

عنوان المقال: **برغواطة قراءة جديدة في إشكالية صدها للتعريب**

البريد الالكتروني: khedidjaprof@yahoo.fr

تاريخ الارسال: 2019/05/30 **تاريخ القبول:** 2019/06/19 **تاريخ النشر:** 2019/06/30

برغواطة قراءة جديدة في إشكالية صدها للتعريب

brGwaaTt new reading in problematic hunts her for the Arabization

الملخص بالعربية:

ان الهدف من الدراسات التاريخية ليس فقط مساهمة في اكتشاف ماضي الإنسانية بل المساعدة على التعرف على الكيفية التي يتمكن بها للإنسان من دمج ماضيه المتعدد في حاضره الدائم والسير بذلك نحو المستقبل **وعليه فدراسة فكر دولة برغواطة هو محاولة فهم لذاتنا أي اقصد الذات الهوياتية وليس المكانية ولعل أحسن ما قيل عن الموضوع ما أجاب به المؤرخ مارك بلوك ابنه عن سؤال لما يصلح التاريخ ابتاه؟ ليجيبه لنفهم .**

وعليه لنفهم لزم علينا ان نعيد النظرة في فكرها ضمن سلسلة الاحداث التي أدت الي تأسيسها حيث انه لا ننكر ان دولة برغواطة وفكرها المثير للجدل قد تم تناوله من طرف عدة مؤرخين و مفكرين من الجانب التأريخي و الأبستمولوجي وجلهم اتفقوا انها عمرت طويلا وقد استطاعت ان تضم تحالف كبير لعدة قبائل امازيغية ،وهذا قلما يحدث في تاريخ المجتمع الامازيغي وعليه فان سبب تأسيسها وانفصالها عن مركزية الدولة الاموية يرجع أساسا الي عصبية الخلافة القائمة علي تقديس العنصر العربي علي حساب باقي العناصر و بعيدا عن تأويلات انحرافها عن تعاليم الدين الإسلامي، فإنها اعتبرت عاملا تصدي للتعريب لا للأسلمة

كلمات مفتاحية: : برغواطة، التعريب، الأسلمة، الدولة الاموية، الامازيغ

Abstract :

That the historic goal from the studies not only last contribution in discovery humanitarian yet the assistant on the acquaintance Ali is despotic which be possible in her for the human from merging last his numerous in present his permanent and the walk the walk thereby manner received and on him on him so

study thought of state brGwaaTt he attempt understanding our of delights and perhaps perhaps improves what the subject said about what travels in him the historian is mark wore you his son about question of Lama fits the date aabtaah? lyjybh to understands On him to understands adhered on us to the look returns in so hatred within series of the occurrences which her establishment afflicted to where that he does not deny that state brGwaaTt and her thought the agitator for the braids was complete taking his from edge several dated and thinking from jaanbaalt'aryxy waal'abstmwlwjyaa and wanders them agreed that she Umrah of tall and leads could to big alliance includes to returned qbaay'laamaazyGyt and this pen happens in date gathered Amazighi his ibexes is transient her reason of establishment and her separation about mrkzytaaldwlt aalaamwyt returns essentially to the nervous succession upright on sanctification the remaining element Arabic on account the elements and in her far feasts about interpretations of deviation about Islamic educations of the debt so indeed her laborer of challenge for the Arabization considered ll'aslmt.

Key words: brgwaat. **Arabization**.

المقدمة

منذ أن وطأ العرب أرض الأمازيغ وجدت تحولات جذرية في المجتمع وأُعتبر الفتح العربي الإسلامي نقطة تحول حيث أَوجد مجتمع أَسلم كله لكن لم يتعرب كله بل تعرب معظمه، **لقد** عرفت بلاد الامازيغ العديد من الحركات المناهضة للحكم العربي، وتطورت هذه الحركات لتكتسي صبغة دينية منحرفة بذلك عن الإسلام ومن اهم هذه الحركات ذات الصبغة الدينية التي تجاوزت في الكثير من الأحيان الدين الإسلامي: الديانة البرغواطية (ابتدعها صالح بن طريف)، وقراءة جديدة في فكرها بعيدا عن إشكالية صدها للتعريب.

1- ظاهرة برغواطة:

لن نخوض في ظاهرة برغواطة شرعياً، وإنما سوف نقوم بدراستها من ناحية تكون الفكر البرغواطي بصفته إيديولوجية جديدة تولدت عن طريق الاحتكاكات الثقافية مع الشرق، وفي

نفس الوقت لعب دوراً عائقاً في وجه التعريب ويعتبر المجال البرغواطي **مجالاً أمازيغياً بامتياز**، وهذه الفكرة هي التي أجمع حولها الباحثون

حيث تشكل الدعوة البرغواطية، ودولتها حالة فريدة من نوعها، حيث اختلفت آراء الباحثين حول هويتها وعقيدتها، وكل هذه الآراء أخذت من مصدرين فقط، ابن حوقل[1] والبكري هؤلاء عايشا الفترة التي نود دراستها، ولكن المصدر الأكثر إقناعاً هو ابن حوقل، بحكم زيارته للإقليم[2]. وكذا إقامته قريباً منها، أي أنه تواجد في سجلماسة، أما البكري فلم يتواجد في الإقليم، بل تواجد في الأندلس، وأخذ معلومات من الروايات الشفوية المتداولة.

2- **التسمية**:

اختلف المؤرخون حول كل ما يخص دولة برغواطة، أصلها، ديانتها، مؤسسها بما فيها الاسم، فموضوعها كان محل نقاش بين المؤرخين سواء القدامى أو المعاصرين، وعليه أثيرت التساؤلات التالية:

- هل هم من قبيلة زناتة؟

-أم هم خليط من عناصر أمازيغية؟

-أم أنها تسمية لا تمثل قبيلة أمازيغية بعينها؟

المهم أننا مجبرون على الفصل بين الأصل الاجتماعي لبرغواطة كقبيلة أمازيغية، وبين أصل "بني طريف" حكامها الذين أسسوا الكيان السياسي، حيث أن ابن خلدون نفى كلياً أن برغواطة قبيلة من زناتة "**وقد يخلط بعض الناس في نسب برغواطة فيعيدهم في قبائل زناتة...وليس القوم من زناتة**"[3]، ولكن يرجعهم إلى مصامدة حيث يضيف "**ويشهد لذلك كله مواطنهم وجوارهم لإخوانهم المصامدة**"، لكن الناصري يخالفه الرأي، ويؤكد أن برغواطة لم تكن قبيلة واحدة وإنما أخلاط أمازيغية من عدة قبائل، "**برغواطة قبائل شتى ليس يجمعهم أب واحد وإنما هم أخلاط من البربر**"[4]، وبهذا فقد انقسم المؤرخون المعاصرون بين رأيان فتُرجح سحر السيد عبد العزيز سالم تصور أن برغواطة تنسب إلى مصمودة[5] ، أما إبراهيم العبيدي. فيرجح رأي أن برغواطة تكتل لمجموع قبائل أمازيغية حيث يذكر "**ويرى البعض الآخر بأنه لم يكن اسما لقبيلة معينة يجمعها أصل واحد وأب واحد بل كان اسما لأخلاط من البربر اجتمعوا على شخص يهودي الأصل ادعى النبوة وهو صالح بن طريف بن شمعون البرباطي نسبة إلى الموطن الذي نشأ فيه وهو برباط بالقرب من شريش جنوب الأندلس**"[6]

والأرجح في تصورنا أن برغواطة هي تكتل لمجموعة من القبائل الأمازيغية، تكتلت لتكون قوة في وجه استبداد بني أمية ولتقف عائقاً أمام حركة التعريب.

3- **المواطن**

نشأت دولة برغواطة في إقليم تامسنا[7]، أما دولتها فاتسعت وشملت موضع مدينة الرباط، ويذكر ابن حوقل أن "**مدينة الرباط كانت حدا فاصلا تنتهي عنده عمارة الإسلام**"[8]، حيث اعتبر أن دولة برغواطة تعتمد على الزندقة، وبالتالي هي ليست إسلامية، ويظهر لنا إقليم تامسنا متنوع التضاريس يجمع بين الجبال للحماية والسهول للزراعة، وهذا ما يفسر صمود البرغواطيين هذه المدة الطويلة رغم محاولات الإطاحة بهم، أي اعتمادهم على قدراتهم الاقتصادية، وكذا نجد في الإقليم أنهاراً عديدة تزيد عن مائة، وبهذا ساعدت السهول والوديان على جعل الإقليم زراعي بامتياز وعليه نستنتج بأن الظروف الجغرافية ساعدتهم على النحو التالي:

- الجبال: السلاسل الجبلية بالإقليم ساعدتهم على تحصين أنفسهم من الأخطار الخارجية من جهة، والمحيط الأطلسي من الجهة الأخرى جعلت الإقليم محصناً أكثر من كل خطر يحدق بهم.
- السهول: إن السهول الموجودة بينهما (الجبال والمحيط) منحت الإقليم الصفة الزراعية بامتياز، وعليه وفر لهم الاكتفاء الذاتي مما مكنهم من الصمود لأكثر من أربعة قرون رغم القوى المعارضة لهذه الدول على مدى هذه القرون[9].

ومنه ومما سبق ذكره إن برغواطة واجهت تحد هو الصمود أمام القوي التي أرادت النيل منها، ولهذا فإن ما يهمنا في هذا السياق هو من ساهم في دعم الكيان البرغواطي؟ لقد ارتبطت برغواطة بأحلاف مع مجموعة من القبائل الأمازيغية، تدين بنفس معتقد برغواطة أخرى حافظت على الاتجاه الصحيح للإسلام ويذكر البكري ذلك "**إن قبائل برغواطة الذين يدينون لهم وهم على ملتهم جراوة، وزواغة، والبرانس، وبنو أبي ناصر، ومنجصة، وبنو أبي نوح، وبنو واغمر، ومطغرة، وبنو بورغ، وبنو دمر، ومطماطة وبنو وزكسينت**"[10]، ويضيف البكري حول القبائل الأمازيغية كونها حافظت على إسلامها الصحيح، فيذكر "**وممن يدين لهم من المسلمين ويضاف إلى ممتلكاتهم: زناتة الجبل، وبنو يليتونمالته، وبنو واوسينت وبنو يسكر، وأصادة وركانة و أيزمينا، ومنادة وماسينة، ورصانة وترارتة**"[11].

كما ارتبطت في كثير من الأحيان مع حلف مع غمارة المصمودية، وهذه الأخيرة أي أن حلف مصمودة كان يضم قبائل وفيرة العدد وهو من أهم أحلاف القبيلة في المغرب الأقصى[12].

وما نلاحظه أن دولة برغواطة ضمت حلفاً لا يُستهان به من أمازيغ المنطقة، وعليه فإن معظم الأمازيغ تحالفوا معها، وما يلفت الانتباه هو أن **المصادر ذكرت أن أمازيغاً صح إسلامهم** تحالفوا معها بغض النظر أن إشكالية ديانة برغواطة وسؤال المطروح لماذا هذا التكتل الضخم ضمن إقليم برغواطة؟ ولماذا هذه القبائل التي حافظت على إسلامها الصحيح رضت أن تدخل في حلف مع دولة برغواطة ؟، وعليه فإنه من الواضح أن هذا التكتل ما هو إلا رد فعل إزاء التعريب الذي اجتاح المنطقة خاصة مع قيام مذاهب الخوارج، ولنفهم الظاهرة جيداً لزم العودة إلى قيام دولة برغواطة.

4- قيام دولة برغواطة:

لزم ان نتتبع الأحداث السياسية لثورة الأمازيغ ضد سلطة بني أمية، لمعرفة سياق دولة برغواطة في خضم هذه التطورات السياسية.

عين الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك عبيد الله بن الحبحاب عاملاً من قبله على المغرب، وقد أسند ابن الحبحاب ولاية السوس وتامسنا إلى ابنه إسماعيل، أما طنجة وما يليها من المغرب الأقصى فقد أسندها إلى عمر بن عبد الله المرادي، هذا الأخير عرف عنه تعصبه للعرب على حساب الأمازيغ، وهنا ثار الأمازيغ عليه، فأرسل ابن الحبحاب إليه سنة 116هـ جيشاً ونجح الجيش العربي في إخماد ثورة الأمازيغ، ومن هذا المنطلق وجد في بلاد الأمازيغ أرضية خصبة لفكر مذهب الخوارج، (الإباضي المعتدل في مغرب الوسط، المتطرف في القسم الجنوبي للمغرب الأقصى)، و لقد تبنت شخصية أمازيغية مذهب الخوارج من قبيلة مطغرة هو مسيرة المطغري، و حاول ملاقاة الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك بغرض الشكوى من استبداد عماله ببلاد المغرب (الأمازيغ)، لكن لزم ذكر أن الأبرشي الكلبي حاجب الخليفة لم يأذن لهم بملاقاة الخليفة[13]، فعادوا إلى بلادهم وقرروا شق عصا الطاعة عن الدولة الأموية، وبالتالي وجد أن السبيل الوحيد للخروج من ظلم ولاة وعمال بني أمية هو ثورة ضد الحكم الأموي، واستقلال بلاد الأمازيغ سياسيا ، وهذا بعد ما لقيه ميسرة من تعال وتعصب عند محاولة ملاقاة الخليفة الأموي، وعليه خرج مسيرة المطغري من اعتداله وتحول إلى مذهب خوارج الصفرية[14]، وهنا تزعم جموع الأمازيغ ضد الحكم العربي وانضم إليه أمازيغ برغواطة بزعامة طريف وولده صالح[15]، وهنا تستوقفنا **ظاهرة توحد الأمازيغ ضد العدو المشترك وهي**

علامة قلما حدثت في تاريخ الأمازيغ لكن واضح أن استبداد عمال الدولة الأموية في بلاد الأمازيغ زاد كل الحدود، ولهذا انتشرت الثورة في كل أرجاء الإقليم الغربي لبلاد الأمازيغ، فتوسعت في طنجة وقتل عاملها عمر بن عبد الله المرادي، ثم سار ميسرة إلى السوس في حشود ضخمة من برغواطة وغيرها من قبائل الأمازيغ وهزم قوات إسماعيل بن عبيد الله بن الحبحاب، وقتله ثم جاءت معركة الأشراف التي هزم فيها العرب، وقد قتل ميسرة من قبل الأمازيغ ويرجع سبب قتل ميسرة إلى أنه كان يسعى إلى طلب السلم حقناً للدماء، هذا الأمر لم يوافق عليه الأمازيغ فأقدموا على قتله ونصبوا مكانه خالد بن حميد الزناتي سنة 122هـ، وهنا يظهر دور طريف في تأسيس كيان برغواطة، حيث أنه كان صاحب وحليف ميسرة المطغري فأبدى استياءه لمقتل صاحبه وانقلاب أتباعه عليه فاعتزل الثورة وتراجع إلى إقليم تامسنا ليؤسس دولة مستقلة في هذا الإقليم من المغرب الأقصى، وهنا نصل إلى نقطة بداية دولة برغواطة ككيان سياسي مستقل له حكام ارتقوا إلى مصاف الملوك أولهم طريف، ويذكر ابن خلدون[16] أن طريف بن شمعون أبو صالح انسحب إلى تامسنا عقب مقتل ميسرة سنة 122هـ، حيث كانت قبائل الأمازيغ تعاني من الجهل الشديد، أي أسلمة سطحية، فقام فيهم ودعا نفسه ملكاً، فبايعه الأمازيغ وهنا أسس الدولة وأصبح يشرع لهم الشرائع، ويذكر أن الاختلاف في دولة برغواطة أثار جدلاً في كل النواحي، وقد طالت حتى مؤسسها، سواء كان طريف أم ابنه صالح، ومهما يكن فإننا نجد أنفسنا أمام إشكالية ديانة دولة برغواطة التي تعتبر انعكاس لعوائق التعريب، وهذا ما سنفصل فيه في العنصر الموالي.

5- إشكالية ديانة برغواطة:

لقد ناقش إشكالية ديانة برغواطة عدة مؤرخين قدامى ومعاصرين، واثير حولها جدل كبير وعليه فإن إشكالية انحراف البرغواطيين عن تعاليم الإسلام الصحيحة يرجعها البعض إلى ان الأمازيغ أنفسهم في تلك الفترة كانوا حديثي العهد بالإسلام.

ونحن بصدد مناقشة **انعكاس عوائق التعريب** وأول ما يثير اهتمامنا هو:

1- أسباب ثورة ميسرة المطغري وحليفه طريف أسباب متصلة أساسا بكرامة الأمازيغ ومحاولة إذلالهم وسياسة التميز العنصري والاستغلال التي عرفتها المنطقة منذ تعيين عبد الله بن الحبحاب على القيروان وعمر بن عبد الله المرادي على طنجة. و السبب النيل من كرامتهم، أي أن كرامتهم خط أحمر لا يجوز تجاوزه، وقد برهن على ذلك الأمازيغ خلال تاريخهم الطويل مع الوافد الأجنبي.

2- إن ثورة الأمازيغ لم تكن إلا نتيجة منطقية للظلم الذي تعرضوا له، وهي نزعة وطنية قومية شملت كل أمازيغ تلك المنطقة بتبنيهم مذهب الخوارج في شقه الصفري.

3- التحالف الضخم الذي بدأت منه ثورة ميسرة ثم تأسيس دولة برغواطة، واستطاعت هذه الأخيرة ضم قبائل أمازيغية تحت لواءها، وكذا ضمان تحالف لقبائل أخرى، كان نتيجة رد فعل سلبي إزاء العرب وليس الإسلام، وخدم بذلك هذا التحالف النزعة القومية الأمازيغية[17].

4- وجود إشكالية في الديانة نفسها حيث يذكر بوعرفة[18]"**والديانة المزعومة تقوم على نقيض أركان الإسلام، وفي الكثير من الأحيان هي محاكاة له**".

ولكي لا نبتعد عن موضوع مقالنا **برغواطة قراءة جديدة في إشكالية صدها للتعريب** ، لزم منا معرفة سبب نشوء هذا الفكر أو الدين أو المذهب، حيث يذكر محمد الطالبي "**لقد كان الدين الجديد ثمرة مثاقفة في خدمة الكبرياء الوطني الجريح**"[19]، وقد حلل ظاهرة برغواطة بحكم أنها رد فعل عن العصبية العربية[20]، وبالتالي رد فعل سلبي إزاء التعريب فذكر أنه "**اعتقد البرابرة المهانون أن بإمكانهم الحصول على هويتهم من المذهب الخارجي الصفري والعثور على ترياق لألآمهم**"، وعليه يجب أن نستعرض الملوك الأوائل لدولة برغواطة لمعرفة كيف تطور فكرهم أو بالأحرى كيف وجد هذا الانحراف عن تعاليم الدين الإسلامي:

- **طريف بن شمعون بن اسحق بن يعقوب**: يعتبر مؤسس دولة برغواطة أثيرت عدة فرضيات حول أصله حيث أن هناك فريق من المؤرخين يرون أن أصل طريف عربي وهم سعد زغلول وحسين مؤنس وأحمد العبادي واسمه طريف بن مالك أو ملوك. أما فريق آخر فيذكر أن أصله يهودي واسمه طريف بن شمعون بن اسحق بن يعقوب، وأنه اعتنق الإسلام، ومن أنصار هذا الرأي محمد عبد الله عنان وحمدي عبد المنعم حسين، أما من الذين يذكرون أنه أمازيغي الأصل فهو محمد إسماعيل[21].
- **صالح بن طريف**: حارب وهو طفل رفقة والده طريف لنصرة المذهب الصفري بغرض تحرير الأمازيغ من استبداد عمال وولاة الدولة الأموية خلف والده في حكم دولة برغواطة[22]، وهناك تضارب في الآراء حول من ادعى النبوة، هو أم والده أم ولده، فلم تذكر المصادر باستثناء ابن خلدون أنه هو من ادعى النبوة[23]، وأيضا ينفرد ابن حوقل أن صالح ليس ابن طريف وإنما ابن عبد الله، دخل العراق وارتحل إلى بلاد الأمازيغ[24]، فيذكر ابن حوقل "**وبسلا رباط يرابط فيه المسلمون وعليه المدينة الأزلية المعروفة**

بسلا القديمة، وقد خرجت والناس يسكنون ويرابطون برباطات تحف بها وربما اجتمع في هذا المكان من المرابطين مائة ألف إنسان يزيدون في وقت وينقصون لوقت ورباطهم على برغواطة قبيلة من قبائل البربر على البحر المحيط متصلين بهذه الجهة التي سُقْتُ عمارة بلاد الإسلام. ذلك أن رجلاً كان يعرف بصالح بن عبد الله دخل العراق...فنزل بينهم وكان بربري الأصل مغربي المولد مضطلعا بلغة البربر يفهم غير لسان من ألسنتهم ودعاهم إلى الإيمان به، وذكر أنه نبي ورسول مبعوث إليهم بلغتهم واحتج بقول الله تعالى وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه "سورة البقرة، الآية 14، وأن محمداً ﷺ نبي حق عربيّ اللسان مبعوث إلى قومه وإلى العرب، خاصة و أنه صادق فيما أتى به من القرآن والأحكام"[25]، ومهما يكن فإن الذي خلفه ابنه إلياس.

- **إلياس بن صالح البرغواطي**: خلف إلياس والده صالح بن طريف بن شمعون في حكم دولة برغواطة[26]، في عهده دخل ضمن سلطته عدد كبير من قبيلة زناتة زاد حكمه عن خمسين سنة وتوفي سنة 173هـ أو 176هـ[27].
- **يونس بن إلياس البرغواطي**: أدى فريضة الحج وبذلك يكون أول ملوك برغواطة يؤدي الفريضة، ويذكر ابن عذارى، "**فولي ابنه يونس بن إلياس وذلك بعدما وصل من المشرق، حج ولم يحج أحد من أهل بيته، فأظهر ديانة جده ودعا إليها** "[28]بمعنى هو من جرَّ دولة برغواطة نحو فكرها المشبوه الذي اتهمت به من طرف عدة مؤرخين، بحكم أنه شرع شرائع خارجة عن الإسلام برغواطة وقد اتسم عهده بالاستبداد وقتل كل من لا يؤمن بمعتقداته[29].

ولكي لا نخرج عن موضوع مقالنا ، لزم الرجوع إلى أسباب وجود هذا الفكر الجديد المحاكي للدين الإسلامي، لكن ليس الإسلام الصحيح لدولة برغواطة، حسب توجهات المفكرين فهي مثاقفة "**استرداد شخصيتهم وإثباتها في مواجهة سيطرة الآخر –يقصد بها العرب والتعريب- الروحية المستَّلِبَة**"[30] وقد أعطى محمد الطالبي مقارنة بين الشعوبية الفارسية ونزعة الوطنية الأمازيغية فذكر "**أن القبائل البربرية المدعوة للحصول على هويتها في المذهب البرغواطي شهدت تحولاً عنيفاً، فعندما لم تخلص نهائيا للإسلام إلى حدود الاستشهاد، تشربته بكيفية عميقة كي لا تستطيع بعد ذلك التحرر منه إلا بإعطائه نظيراً في شكل لِئم –يقصد به مثيل وشبيه وقرين- مصمم ومؤلف في البلد، وبذلك اختلفت النزعة الوطنية البربرية اختلافا جذرياً عن الشعوبية الفارسية، فعوض رفض المثاقفة**

باسم القيم السلفية للحضارة انطوت عليها بالأحرى وأدمجتها ثم استخدمتها مثل مِقْفَزْ"[31].

ومن خلال تحليل محمد طالبي نلاحظ أن الديانة البرغواطية هي رد فعل إزاء السياسة الاستبدادية للعرب، مثلها مثل الشعوبية الفارسية، لكن اختلفت عندما اتخذت بديلاً للإسلام، فقد أقامت محاكاة له باتخاذ شرائع أخرى لا تمت لدين الإسلامي بأي صلة، أي بعبارة أخرى انحراف عن شعائر الإسلام حيث وجدت حسب رأينا ثلاث مراحل مرحلة الاندماج، مرحلة استخدام (الوسيلة)، مرحلة القفز بمعنى التجاوز.

1) **مرحلة الاندماج:**

هي مرحلة وجدت قبل ثورة ميسرة فقد تقبل الأمازيغ الإسلام والعروبة، وبالتالي مشروعية السلطة العربية الإسلامية المتمثلة في دولة الأموية أي الولاء للسلطة المركزية في دمشق .

2) **مرحلة الاستخدام (الوسيلة):**

وهي الانشقاق عن العروبة والتمسك بالإسلام مع استخدام وسائل تتيح له ذلك وقد وجدت أي الاحتفاظ بالمرجعية الدينية (الإسلام في شقه الصفري). ونبذ السلطة السياسية (الدولة الأموية) أي تحرر من سلطة السياسية للدولة المركزية وهذا بالقيام بثورة ضد حكم المركزية في المشرق.

3) **أما مرحلة التجاوز:**

هي ظهور الدولة البرغواطية بمذهبها وفكرها المثير للجدل أي تجاوز الإسلام بعدما تجاوزت العروبة عند تبنها في الثورة المذهب الصفري، ومنه لزم تلخيص المبادئ التي **تجاوزت** فيها الإسلام وبالتالي أقامت انحرافات خطيرة في العقيدة نستعرض أهمها:

أ- **في مجال النبوة:**

الفكر البرغواطي لم ينكر نبوة سيدنا محمد صل الله عليه و سلم ولكن أقام تأويلاً يخرج النصوص القرآنية عن معناها، وقفز بذلك إلى الكفر أو الزندقة[32] وعليه فان التجاوز تمثل بأن ذكر أن سيدنا محمد صل الله عليه و سلم أرسل إلى العرب وأوجد الدليل في القرآن من سورة إبراهيم، الآية: 04 ﴿ **وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ** ﴿٤﴾﴾ ومنه وحسب مفهومهم يترتب عليه أن نبي الأمازيغ يجب أن يكون منهم، ولا يتكلم إلا بلسانهم، وهذا تجاوز لتعاليم الإسلام التي تقضي أن

سيدنا محمد صل الله عليه و سلم هو خاتم الأنبياء وبهذا تعتبر رد سلبي إزاء العربية بلغتها وعصبتها في ظل الدولة الأموية.

وعليه فقد أقروا بنبوة سيدنا محمد صل الله عليه وسلم إلا أنهم أقروا أنه للعرب فقط[33] ولا يعتبر خاتم الأنبياء وهذا تجاوز خطير في تعاليم الإسلام وانكار للركن الأول من الإسلام وهو الشهادتين ان لا إله الا الله وان محدد رسول الله وخاتم الأنبياء وعليه من يكون نبي الأمازيغ حسب تصورهم؟ هنا أوجدوا أن صالح بن طريف هو نبي الأمازيغ والدليل أوجدوه أيضاً في القرآن الكريم من سورة التحريم، الآية: 04 ﴿***إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَاۖ وَإِن تَظَٰهَرَا عَلَيۡهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوۡلَىٰهُ وَجِبۡرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ بَعۡدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ***﴿٤﴾﴾[34]. وأصبحت عبارة صالح المؤمنين مقدسة لدى البرغواطيين. ويذكر محمد الطالبي أن خطوة دولة برغواطة لم تكن إلا خطوة جريئة، وبالتالي لم تكن تحرر كليا من الإسلام[35]، وإنما تجاوز له بحكم ان قاعدة ديانتهم مأخوذة من القرآن، مع تحريفات واضحة حسب ما تمليه عليهم أفكارهم للتحرر كليتا من العربية والعرب، وبذلك التحرر من عصبية العرب.

ويستخلص مما سبق أن التجاوز في الفكر البرغواطي يعني التحرر من السلطة العربية، وبالتالي التحرر من التعريب وتمثل في مجال النبوة بادعاء صالح لها بعد نبوة سيدنا محمد ﷺ حيث نبوة صالح حسب زعمهم تكملة لنبوه سيدنا محمد ﷺ وسيدنا عيسى عليه السلام، وأنه يحمل اللسان الأمازيغي اسم **وار إياوارا (**ومعناه الذي ليس بعده أحد**)**[36].

ب- **في مجال الكتب المقدسة** (قرآن دولة برغواطة):

لقد نبذت دولة برغواطة كل ما هو عربي بما فيهم القرآن الذي هو باللغة العربية، وقد أوجد صالح قرآناً باللسان الأمازيغي يشمل ثمانين سورة[37]، وقد اقتضى أن يصاغ ضمن لهجة مشتركة بين مختلف القبائل الأمازيغية المجتمعة في إقليم تامسنا، ويذكر محمد طالبي "**والو اقع أن القرآن المنسوب إلى صالح شكل منظور البرغواطيين و أثر مقدس وموضوع احترام ودراسة يحفظونه عن ظهر قلب ويرتلونه في صلواتهم**"[38]، ويرى كثير من مفكرين أن القرآن الأمازيغي هو انحراف عن الديانة الإسلامية إلا أن سعد زغلول يذكر "**ويروي الكتاب أخبارا غريبة من انحراف أبناء صالح بن طريف وقومهم برغواطة من التنبي وتحريف أصول الإسلام و ابتكار لآيات من القرآن، ونعتقد أن في ذلك كثير من المبالغة من الكتاب الذين يخدمون أغراضا مذهبية وسياسية معادية لبني طريف... ونعتقد أن الأصل فيما نسب إليهم من التحريف هو أنهم كانوا يؤدون شعائر الدين بالبربرية، كما أنهم ترجموا**

القرآن إلى لغتهم، من هذا ما يقال من أنهم كانوا يقولون – مقر باكش- وتفسيره الله الكبير أي الله أكبر كما كانوا يقولون -إيسنياكش- وتعني بسم الله و إيحنياكش وتفسيره الواحد الله و-وودامياكش- معناه لا أحد مثل الله ونظن أنها ترجمة لآية الإخلاص"[39].

ومن خلال ما تقدم فإذا فرضنا أن القرآن البرغواطي ما هو إلا ترجمة عن القرآن الكريم، وبالتالي نعلم حالياً أن ترجمة القرآن الكريم بعدة لغات متاحة[40].

ما نلاحظه سواء أكان قرآن برغواطة ترجمة [41]أو تحريفاً فإنه مع ذلك لم تتم استعارة اسم الله الواحد من العرب وإنما من التراث الأمازيغي أي التوحيد بروحه الأمازيغية، أي نبذ كل مصطلح أتى من العرب والاستعانة بالتراث الأمازيغي القديم في مصطلحه **يَاكش**[42] والذي يذكر أن ياكش مشتقة من باكوس (Bacchus) والذي يتجلى معناها إله الخير، وكذا يذكر معناه المعطى أو العاطي أو الوهاب[43]، **ومهما يكن فإن الدولة البرغواطية بفكرها لم تكن إلا تعبير عن نزعة وطنية[44] أمازيغية بغض النظر عن معتقدها الذي كان حقيقة ينبذ كل ما هو عربي، عربية و تعريب.**

الخاتمة:

ان ظاهرة نشوء واستمرار دولة برغواطة لقرون وإشكالية فكرها تعد من المواضيع الأكثر جدلا بين المفكرين والمؤرخين وقد اوجدت مد وجزرا بينهم.

وما تطرقنا اليه في مقالنا هو ألية دولة برغواطة وسبب تأسيسها ونجاحها في لَّم شمل قبائل الامازيغ، حيث انه من النادر عبر صيرورة تاريخهم انهم توحدوا تحت راية واحدة بفعل صراع البتر والبرانس الذي يدخل ضمن صراع المعاش الاقتصادي، او حتى الصراع من اجل نفوذ السياسي والسلطوي ومهما يكن وبعيدا ان أسباب الصراع فان قبائل الامازيغ طيلة تاريخهم الذي يمتد لغاية التاريخ القديم قلما توحدوا، وعليه فدولة برغواطة تعد من المرات القلائل التي شهدت وحدة قبائل الامازيغ ، و بعيدا عن الجدل القائم علي صحة ديانة دولة برغواطة فان نشوء الدولة و فكرها يُعد سببه الأساسي هو صدها لعصبية الدولة الاموية المتمثلة في العصبية العربية، التي أوجدتها السلطة الحاكمة في فترة الدولة الاموية و مع تطور الية الاستبداد، وجدت برغواطة التي تجاوزت التعريب و ذهبت ابعد من ذلك اذ تجاوزت الإسلام في حد ذاته بنبذ كل ما يتصل بالعصبية العربية ،و هذا انحراف خطير عن الإسلام لكن ليس انحرافا من اجل الانحراف و كفى و انما صد للتعريب وولاة الجور للدولة الاموية .

وعليه فلزم تحديد قراءة جديدة لسبب نشأة دولة برغواطة و تحديد أسباب طول فترتها و كذا نجاحها في لَّم شمل قبائل الامازيغ بعيدا عن السرد الكرونولوجي للظاهرة.

الهوامش:

1- ابن حوقل، محمد بن على أبو قاسم، كتاب صورة الأرض، ج1، دار صابر للطباعة والنشر. ص: 82-83.

2-من الإنصاف أن نذكر أن ابن حوقل في كتابه صورة الأرض، قد زار إقليم تامسنا وعايش البرغواطيين وبالتالي اعترف أنهم يدينون بالدين الإسلامي، ص: 83، وهذا ما سنناقشه في عنصر إشكالية ديانة برغواطة.

3-ابن خلدون عبد الرحمن، العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر المسمى العبر مراجعة سهيل زكار ووضع الحواشي خليل شحادة، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ج6، 2001.ص: 434، 435.

4-- الناصري، أحمد بن خالد أبو العباس، الاستقصا في أخبار المغرب الأقصى، ج4، تحقيق وتعليق جعفر الناصري، محمد الناصري، دار الكتاب، دار البيضاء، المغرب، الطبعة 1، 1997، ص: 16.

5-سحر السيد عبد العزيز، بحوث مشرقية ومغربية في تاريخ الحضارة الإسلامية، ج1، مؤسسة الشباب الجامعي الإسكندرية، مصر 1997م، ص : 536.

6-إبراهيم خلف العبيدي، البرغواطيون في المغرب (127هـ /542هـ)، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999م، ص: 45.

7-هي أرض تبدأ من موضع مدينة الرباط حالياً، وتمتد إلى تفر فضالة (المحمدية حالياً) التي كانت قاعدة لأسطولها عند أزمور على مصب وادي أم الربيع، وتامسنا كلمة أمازيغية ومعناها البسيط الخالي، وقد أطلقت على المنطقة الممتدة من الرباط إلى الدار البيضاء، وفي أغلب الروايات من سلا إلى أم الربيع وكانت في الأصل مواطنا لزناتة وزواغة. راجع إبراهيم العبيدي، ص: 80.

8- ابن حوقل، نفس المصدر السابق، ص56.

9- إبراهيم خلف العبيدي، نفس المرجع السابق،ص: 49.

10-البكري أبو عبيد، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب (جزء من كتاب المسالك والمماليك)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر. المغرب، ص: 141.

11- نفسه، ص: 141.

12- سحر السيد عبد العزيز،نفس المرجع السابق، ص: 542.

13- البكري، المغرب، ص 132

14-الصفرية : أصحاب زياد بن الأصفر هم الأكثر اعتدالاً من الأزارقة، وأكثر تطرفاً من الإباضية، حيث أنها أكثر الفرق تشدداً، وتزعم أن صاحب كل ذنب مشرك يجوز قتله بالفكر التكفيري راجع الشهرستاني، محمد

بن عبد الكريم أبو الفتح، الملل والنحل تحقيق أمير على مهني، على حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، الجزء الأول، 1993، ص: 160.وبالتالي، فالشرك شركان شرك بطاعة الشيطان وشرك بعبادة الأوثان، والكفر كفران كفر بإنكار النعمة، وكفر بإنكار الربوبية، والبراءة براءتان براءة من أهل الحدود سنة، وبراءة من أهل الجحود فريضة. الشهرستاني، الملل والنحل، ص: 160. اما الإباضية فهم أصحاب عبد الله بن إباض من قبيلة بني تميم قتل بأمر من مروان بن محمد (الخليفة الأموي) في تبالة (اليمن) وهم أكثر اعتدالاً، يخالفون الصفرية في : "أن مرتكبي الكبائر هم موحدون لا مؤمنون". وبالتالي، لا يكفرونهم وقد انقسمت الإباضية نفسها إلى الحفصية (أصحاب حفص بن أبي المقدام) والحارثية (أصحاب حارث الإباضي) واليزيدية (أصحاب يزيد بن أنيس). نفسه، ص:156-158.

15-البكري، المغرب، ص135. ابن عذارى، البيان، ج1، ص: 52.

16-ابن خلدون، العبر، ج6، ص: 428.

17-محمد الطالبي، البربر البرغواطيون البدعة والمثاقفة والنزعة الوطنية، ترجمة عبد الجليل الأزدى، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999م، ص: 13.

18-عبد القادر بوعرفة، معجم الفرق والنحل في الجزائر، السلسلة الفلسفية، منشورات مخبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية في الجزائر، الطبعة الأولى، 2005.ص : 38.

19-محمد الطالبي، نفس المرجع، ص: 20.

20-هناك عدة امثلة حول إهانة الأمازيغ من طرف العرب فناهيك عما ذكر سابقاً حول أخذ الجزية ووشمهم من طرف الولاة فقد تعرض الأمازيغ أيضاً إلى الإهانة في المشرق فيذكر محمد الطالبي، البربر البرغواطيون البدعة والمثاقفة والنزعة الوطنية ص : 22 "**إذ نعرف أن القادم من المغرب.. يكون عرضة لبعض الحوادث المزعجة فمثلا زفير بن الهذيل تعرض للاحتقار بسبب سحنته المغربية وهو يناقش الفقه في حضرة أبي حنيفة**".

21- سحر السيد عبد العزيز سالم، نفس الرجع السابق، ص: 15.

22-محمد الطالبي، نفس المرجع السابق، ص: 20.

23-ابن خلدون العبر، ج6، 430

24-ابن حوقل، صورة الأرض، ص: 81-82. تذكر سحر عبد العزيز سالم، ص17" أنه لا يجب الأخذ برأي ابن حوقل وأنه غير دقيق فيما أورد عن نسب صالح بن طريف، وهذا بحكم أن ابن حوقل جغرافي قبل أن يكون مؤرخاً ثم أنه مشرقي وليس مغربيا."

25- ابن حوقل، ص: 81-82.

26- ابن خلدون، العبر، ج6، ص: 429. "يذكر أن بداية حكمه 127هـ

27-. نفسه، ص: 429

28- ابن عذارى، البيان، ص: 224.

29-. ابن خلدون، العبر، ج6، ص: 430.

30- لمزيد من المعلومات، راجع عبد القادر بوعرفة، معجم الفرق والنحل في الجزائر، ص: 37، 41.

31- محمد الطالبي، ص: 21.

32-راجع سلمى محمود اسماعيل، الصراع الأنثى والمذهبي في المغرب الأقصى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2009م، إشكالية مذهب برغواطة، ص: 121-127.

33-محمد الطالبي، ص: 20.

34- سورة التحريم، الآية 04، راجع شيخ حسين محمد مخلوف زيادة، تفسير وبيان كلمات القرآن الكريم، أسباب النزول، اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق طبعة خامسة 1998م، أسباب النزول للنيسابوري. سورة التحريم ص: 398." **ملخص الآية حول خلاف بين النبي وزوجاته أمهات المؤمنين وصالح مؤمنين تعني كل فرد صالح مؤمن»**

35- محمد الطالبي، ص: 20.

36- نفسه، ص: 25.

37- ابن خلدون، العبر، ج6، ص: 429.

38- محمد الطالبي، ص: 26.

39-سعد زغلول عبد الحميد، تاريخ المغرب العربي، ج2، تاريخ دولة الأغالبة والرستميين وبني مدرار والأدارسة حتى قيام دولة الفاطميين الناشر منشأة الإسكندرية، مصر، 1990.هامش ص: 433.

40- لمزيد من المعلومات حول فتوى ترجمة القرآن، راجع محمد محمود كانو، كتاب ترجمة القرآن الكريم بين الحظر والإباحة، جمعية دار البر، الإمارات العربية المتحدة، دبي، الطبعة الأولى، 2011م.

41- لمزيد من المعلومات حول ترجمة القرآن تحديدا الأمازيغية راجع كهينة زموش، مقالة نقل معاني القرآن الكريم إلى اللغة الأمازيغية "جهود الشيخ بوستة أنموذجا" القيم الروحية في الثقافة الأمازيغية، ملتقى الأمازيغ، 2010م. منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف 2011م، الجزائر، ص: 33-54. "...والآن وقد رأينا أن ترجمة معاني القرآن أمر جائز، بل واجب يفرضه الواقع ويلزمنا به الدين الإسلامي الذي أتى به سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم للناس كافة"، ص: 41. ونضيف أن أول ترجمة القرآن الكريم إلى الأمازيغية هي من طرف المغربي الحسين البوعمراني إلى اللهجة السوسية، وصدرت الترجمة في 426 صفحة من الحجم الكبير، عام 2004.

42- يتعلق الأمر بالروحانية (**Anemisme**)، أي بكلمة مستعارة من تاريخ الأمازيغ القديم، فالمعتقد الأمازيغي في التاريخ القديم الطوطمية أو عبادة الحيوانات و، وبالتالي نستخلص أن الفكر الديني له أهميته لدى الأمازيغ منذ القدم حيث كانت البيئة الأمازيغية كان لها تراث ضخم من المعتقدات التي واصلت مسيرتها حتى مع اعتناقهم الإسلام.

43- سعد زغلول،نفسالمرجع ج2، هامش ص: 433.

44- محمد الطالبي، نفس المرجع، ص: 27.

الكاتب: د/ سعيد شكاك
المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين/ الدار البيضاء/المغرب الأقصى.

عنوان المقال: **السياق التاريخي والسياسي للتشريع الإعلامي في المغرب**

البريد الالكتروني: chougag.said@gmail.com

تاريخ الارسال: 2019/04/18 **تاريخ القبول:** 2019/05/28 **تاريخ النشر:** 2019/06/30

السياق التاريخي والسياسي للتشريع الإعلامي في المغرب.

The historical and political context of the media legislation in Morocco.

الملخص بالعربية:

جعل التطور التكنولوجي، قطاع الإعلام والتواصل يخطو خطوة هامة في ميدان المعلومة، وكيفية التعامل معها، لأنها قد تكون صادقة وحقيقية، أو مسمومة تستهدف تلويث أفكارنا. فانتقل الإعلام من تقليدي، إلى رقمي أصبح مسيطرا على مختلف أجهزة الإعلام ووسائلها. بل تحولت الدول الصناعية إلى صنع المعلومة وبيعها حسب المسار الذي يخدم مصالحها الوطنية. إذ تُسوقها وفق استراتيجيات تراعي مصالحها الحيوية، ومخططاتها المستقبلية.

وشهدت الصحافة تطورا عدديا ونوعيا بمجرد توقيع المغرب على معاهدة الحماية لسنة 1912، وأصبح المجال الإعلامي بالمغرب يزخر بعدد وفير من الجرائد المختلفة، واكبت عن قرب مختلف التطورات التي عاشها المغرب آنذاك في سياق الكفاح من أجل الاستقلال. وصولا لصياغة قوانين الحريات العامة في سنة 1958، وشراء المغرب محطة "تلما" سنة 1960. لتكون سنة 1962 هي سنة الانطلاقة الرسمية للتلفزة المغربية في إطار مسيرتها القانونية والتنظيمية.

الكلمات المفتاحية:

الصحافة – وسائل الإعلام-التطور التكنولوجي-التلفزة المغربية-الجرائد-ظهير الحريات 1985-صناعة الخبر-الرأي العام-التشريع المكتوب.

Abstract :

Making the technological development, the media and communication sector take an important step in the field of information, and how to deal with it, because it may be true and true, or poisoned aimed at polluting our ideas. The media moved from traditional to digital, which became dominant in various media and media. But the industrialized countries have turned to making information and

selling it according to the path that serves their national interests. As they are marketed according to strategies that take into account their vital interests and future plans.

The press witnessed numerical and qualitative development as soon as Morocco signed the protection treaty of 1912. The media in Morocco became full of a large number of different newspapers, closely following the various developments that Morocco experienced during the struggle for independence. And the purchase of Morocco station "Telma" in 1960. To be the year 1962 is the year of the official launch of the Moroccan television in the framework of legal and organizational process.

key words:

Journalism - Media - Technological development - Moroccan television - Newspapers - Dahir freedoms 1985 - Industry News - Public opinion - written legislation.

مقدمة:

ارتبط تطور الدولة الحديثة منذ بروزها بتطور وسائل الإعلام، حيث أصبحت سلطة الصحافة الحقيقة الوحيدة غير القابلة للتجاوز أو التجاهل، لكونها تنتج وتوجّه الرأي العام، سواء على مستوى صناعة وتقديم الخبر وإطلاع الشعوب على مختلف التطورات المحيطة بها، أو مساعدتها على تبني مواقف معينة من مختلف القضايا التي تُطرح أمامها، أو باعتبارها مُنشئة لتاريخ الدول والحكومات، بعدما اعتبرت الصحافة جزءا من منظومة الحُكم، بغض النظر عن طبيعة وطريقة ممارسة السلطة، أو باعتبارها مؤثرة في تطوّر وتحوّل المجتمعات، سواء في اتجاه التنوير والرقي أو في اتجاه الجمود والتقليد.

وساهم التطور الإنساني والحضاري في تطور وسائل الاتصال، بدءا من تطوير اللغة كرموز يُتبادل بها المعلومات والاتصال بين البشر، وما تبعها من

اختراق للحروف الأبجدية والطباعة التي اعتُبرت ثورة اتصالية مهمة في القرن الخامس عشر، أحدثت نقلة نوعية في وسائل الاتصال، ومكّنت من ظهور الصحف والمجلات، وساهمت في الوجود الفعلي لوسائل الإعلام المتاحة للجمهور[1].

غير خاف، أن معظم الدول العربية تأخذ بطريقة التشريع المكتوب في عدد مهم من قضايا الإعلام ولا تختلف هذه التشريعات عموما إلا في الجزئيات التقنية إذا اعتبرنا التوجه العام الذي يطبع حرية الإعلام بها[2]. فنجدها تهتم على الخصوص بنظام النشر والمطبوعات حيث كثيرا ما تظهر بعض القيود من خلال مساطر الترخيص وإعطاء الامتيازات وممارسة الرقابة المسبقة أو اللاحقة[3].

والجدير بالذكر أن تاريخ الصحافة العربية الطويل بشكل عام والمغربية على وجه الخصوص، شهد في مراحله المبكرة تأسيس صحف بمبادرات خاصة لعبت دورا رياديا في المجال التربوي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي، لكن الممارسات الحالية تنحو إلى الحد من حرية التعبير[4].

وعليه، يمكن طرح الإشكال المركزي التالي: إلى أي حد ساهم السياق التاريخي والسياسي في ظهور التشريع الإعلامي بالمغرب؟

على ضوء هذه الإشكالية سنعالج في المحور الأول السياق التاريخي والسياسي لقانون الصحافة والإعلام بالمغرب. ثم في المحور الثاني سنتطرق إلى ظهير الحريات العامة ل 15 نونبر 1958.

المحور الأول: تاريخ الصحافة والإعلام بالمغرب.

بدأ التأريخ الصحفي بالمغرب ابتداء من سنة 1820م كظهور مبكر للصحافة الإسبانية بالمدن المغربية المحتلة بشمال المملكة: سبة أولا وتطوان ثانيا ومليلية ثالثا[5]. عرفت هذه الصحافة ازدهارا ملموسا خلال الثلاثينيات من القرن المنصرم، إن على مستوى الكم أو على مستوى هيكلتها وتنظيمها. ذلك بفضل دعم السلطة الاستعمارية لها، في الوقت الذي كانت تواجه فيه كل محاولة وطنية لإصدار أي

صحيفة بالتضييق والمنع من خلال ترسانة قانونية، تعددت إجراءاتها بين الزجر ووضع العراقيل[6].

وشهد المغرب لأول مرة ظاهرة/فعل الصحافة منذ قرنين، فيما عرف بالصحافة المحلية المغربية منذ أكثر من قرن بقليل والتي انطلقت غالبيتها في سياق الكفاح من أجل الاستقلال واستمرت في التطور منذ حوالي 60 عاما في ظل السيادة الوطنية المسترجعة عام 1956[7].

وتثبت المصادر التاريخية بأن فن الطباعة بالمغرب انطلق من سنة 1864م، وهذا التاريخ يتعلق بالمطبعة الحجرية وبحروفها العربية التي أغنت مكتبة القرويين بطبع العشرات من المخطوطات النادرة، وعليه تمشت كل الدراسات التي أرخت للطباعة المغربية[8].

ولهذه الانطلاقة أثرها الكبير، في إبراز طباعة الصحف، والكتابة عن تاريخ المغرب والتعريف بقضاياه ومشاكله على المستوى الداخلي والخارجي، عندما انتشرت الصحافة الدولية فيما بعد بمدينة طنجة التي كانت مسرحا للصراع، والمنافسة القوية بين القنصليات الأجنبية لتقوية وجودها بالمغرب عن طريق الصحافة التي تخدمها سواء بلغتها أو باللغة العربية الأم، والتي ازدادت حضورا عند فرض الحماية الدولية عليها.

وبكل أسف فإن القارئ المغربي كان غائبا عن الساحة، وعن مطالعة هذه الصحف لجهله باللغات الأجنبية، مما أعطى للصحفيين الوافدين من بلدانهم مجالا خصبا لاستحضار واستظهار الملامح الخاطئة والمشينة التي تصور المغاربة بصور مختلفة، فظل في موقف سلبي، لا يعرف ماذا يدور حوله أو ماذا يكتب عنه، أو ما يفكر فيه المحتل نحوه، برأي مغاير لمحيطه، وبيئته، وعقيدته.

بمدينة طنجة عرفت الصحافة ولادة متقدمة بشمال المغرب-وباللسان العربي-ولكنها تأخرت كثيرا بتطوان إلى ما بعد الاحتلال الثاني لإسبانيا بصدور مجلة " الإصلاح" عن المجتمع العلمي بتطوان سنة 1917. تلتها مجلة " الاتحاد"

الاستعمارية سنة 1927[9]، ذلك أن الصحف والمجلات الحرة قد حاصرتها اسبانيا حصارا شديدا، وفرضت عليها منعا طويلا حتى لا تتعاطف مع الثورات المتعددة لمقاومة احتلالها للمغرب، وفضح المواجهات المتصاعدة ضد قواتها العسكرية، والتي امتدت من بداية الحماية سنة 1912 إلى سنة 1927 بعد اعتقال الأمير محمد بن عبد الكريم الخطابي بطل الريف. فكانت ترفض كل طلب لتأسيس الصحف والمجلات فضلا عن الكتب والنشرات[10].

وكانت جريدة " لسان المغرب" أول منبر إعلامي مغربي عربي للسلطة المخزنية سنة 1907، وجاء ظهورها نتيجة الحملات المغرضة التي شنتها الصحافة الفرنسية بطنجة على المغرب[11]. وقد صدر العدد الأول لهذه الجريدة في 28 فبراير 1907 والتي كان يشرف عليها فرج الله نمور، وهو من يافا بفلسطين كان من بين أفراد الجالية السورية اللبنانية المقيمة بطنجة (وكان المخزن قد أسند إليه الإشراف على تلك الجريدة التي أنشأتها لمقاومة الحملات الأجنبية)[12]. كما أصدر عضو آخر من نفس الجالية، هو نعمة الله الدحداح جريدة أخرى باسم "الفجر" سنة 1908، كما تولى أبو بكر بن عبد الواحد، وهو مغربي، إصدار دورية بعنوان "إظهار الحق" في طنجة كذلك. وكانت هذه الجرائد. جميعها مقروءة ومتداولة في فاس وغيرها من المدن المغربية التي كان بها موظفون وجماعات من نوع جماعة فاس.

وكان طبيعيا أن تنهج جريدة " لسان المغرب"، بما تحمله من دلالة اسمها، أن تكون منبرا إعلاميا لتوعية المغاربة بخطورة الموقع الفرنسي، وحملته ضد رجال الدولة، وبالفعل أوقفت لسان المغرب بعض الحملات الصحفية الفرنسية، أمام إقبال المغاربة على اقتناء هذه الجريدة كصوت مغربي يدافع عن السيادة الوطنية، مما أخذ يولد كراهية ضد الفرنسيين قبل احتلالهم المغرب. لكن هذا لم يدم طويلا، لأن الحماية كانت آتية لا محالة عبر التيار البارد الأوربي[13].

ومما يجدر ذكره، أن ميدان الصحافة شهد طفرة عددية ونوعية بمجرد توقيع معاهدة الحماية لسنة 1912، وأصبح المجال الإعلامي بالمغرب يزخر بعدد

وفير من الجرائد المختلفة، واكبت عن قرب مختلف التطورات التي عاشها المغرب آنذاك[14].

وميز تاريخ ودور الصحافة المغربية في التحرر من السيطرة والهيمنة والحصول على الحريات الفردية والجماعية في المغرب كل مرحلة من مراحل تاريخ البلاد وتطورها. لأن الإعلام يعتبر إطارا لحرية التعبير لجميع المواطنين بدون تمييز[15]، حيث كانت الصحافة المغربية في كثير من الأحيان في وسط المعارك للاستيلاء على هذه الحريات[16].

كانت مدينة طنجة، مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، تعتبر مقرا للبعثات الأجنبية الدبلوماسية والتجارية ولعدة جاليات أجنبية أوروبية وعربية. كان من الطبيعي، والحالة هذه، أن تكون مركزا إعلاميا ودعائيا مهما[17].

وهكذا فعلاوة على جريدة "المغرب الأقصى" الناطقة بالإسبانية والصادرة عام 1883 وعلى الجرائد الأسبوعية الأخرى التي صدرت عام 1900، اثنتان بالإسبانية وثالثة بالإنجليزية ورابعة بالفرنسية، علاوة على هذه الصحف الأجنبية التي كان يقرأها بالإضافة إلى الجاليات والبعثات الديبلوماسية رجال المخزن وبعض التجار والوسطاء الذي يعرفون لغة أو لغات أجنبية، علاوة على ذلك صدرت في طنجة نفسها أول صحيفة عربية باسم "المغرب" أسسها عرب مسيحيون من لبنان عام 1889[18]. حددت أهدافها في افتتاحية عددها الأول، قد وردت فيها أنه " إذ كانت هذه البلاد(المغرب) مفتقرة إلى جريدة عربية اللغة والمشرب لنثر الأنباء الحقيقية والحقائق العلمية والاستنباطات المستحدثة الصناعية التي من شأنها ترقية منزلة البلاد بأن تثير في رؤوس أهلها نار الحمية العربية وتدّب فيهم النخوة الوطنية وتنهض همم الرجال من حضيض الإهمال إلى التدرج في مراقي الكمال لكي يسعوا في إصلاح حالة بلادهم باذلين النفس والنفيس في درء المفاسد عنها وجلب المنافع إليها وكل ما يعود إلى رفع رتبتها عاملين على مكانتهم في مجاراة بقية البلدان مضمار النجاح والقوة ومجال العلوم والصناعات وتوسيع دائرة التجارات حتى

ينتصر فيها أناس ذوو غيرة وطنية يذبون عن مصالح بلادهم ويحومون عن حقوقها"[19]. ومن دون شك فلقد كان لهذه الجريدة العربية الأسبوعية التي استمرت سنة كاملة تأثير في الأوساط التي كانت تتداول باهتمام وشغف ما يرِد من المشرق من صحف ومجلات.

وقد عبر برنامج كتلة العمل الوطني سنة 1934 عن مطالب الشعب المغربي. صيغ على شكل مذكرة قدمت إلى الإقامة العامة الفرنسية بالمغرب وإلى الحكومة الفرنسية بباريس في بداية دجنبر، حيث تمت تزكيتها من قبل الملك محمد بن يوسف. وكان من بين المطالب الرئيسية تحقيق الحريات العامة وحرية الصحافة والتنقل والتحزب[20].

لكن هذا الوضع المتوتر لم يحل دون ظهور صحافة وطنية مغربية ارتبطت في نشأتها وتطورها بظهور الحركة الوطنية. وتحكمت في علاقاتها مع محيطها عوامل سياسية واجتماعية وتنظيمية وثقافية وتشريعية. وكانت إدارة الحماية أبرز عنصر طغى بثقله في هذه العلاقة بتأثيراتها المباشرة وغير المباشرة على قطاع الاتصال الجماهيري. خاصة تأثيراتها في ميدان الطباعة والنشر[21]، وبالرغم من ذلك استطاعت الحركة الوطنية أن تصدر مجموعة من الصحف بعد صدور وثيقة الاستقلال في الأربعينات. حيث ظهرت الأعداد الأولى من جريدة "حياة الشعب" و"الرأي العام" وجريدة "العلم" رغم الصعوبات التي اصطدمت بها هذه المبادرات.

وقد تضاعف عدد العناوين الصحفية التي تصدر بالبلاد خلال الأربعة عقود الأخيرة إلى أكثر من 300 مطبوع حوالي 65% منها تصدر باللغة العربية والباقي باللغة الفرنسية من بينها، منها 9 صحف يومية من مجموع عدد الصحف والدوريات التي بلغت سنة 1993 ما مجموعه 126 عنوانا تشكل نسبة% 61 منها عناوين صادرة بمدينتي الدار البيضاء والرباط، ثلثها باللغة الفرنسية، ويبلغ عدد نسخ الصحف الموزعة بالمغرب 200 ألف نسخة في اليوم بمعدل يعتبر من أخفض

المعدلات بدول المغرب العربي، ب 13 نسخة لكل 1000 ساكن مقابل 38 في الجزائر و48 في تونس[22].

تاريخيا، كانت الصحافة الحزبية، وسيلة إعلامية، ارتضتها الحركة الوطنية، لتكون قناة لإيصال وجهات نظرها إلى عامة الشعب المغربي، ثم إلى الرأي العام العربي والدولي[23]. توفقت هذه الصحافة في مهام التوعية، كما كانت أداة فاعلة للتحريض أيام الاستعمار.

خلال الاستقلال انخرطت في معركة التنمية الاقتصادية والاجتماعية، ثم في معركة إقرار الديمقراطية، والمطالبة بدولة المؤسسات ودولة الحق والقانون. ورفعت الصحافة الحزبية أيضا شعار الدفاع عن الحريات العامة، وحرية الصحافة بصفة أساسية، ووقفت مناضلة في وجه الاستعمار الإعلامي متمثلة في صحافة " ماص"[24]. كانت ومازالت ضد الرقيب.

على مدى تاريخها المهني والنضالي، كانت للصحافة الحزبية الفضل في تعميم ثقافة سياسية راقية، وإن لم تكن كل الصحف الحزبية قد لعبت هذا الدور، فإن ثمة أعمدة لهذه الصحافة يسجل تاريخ المغرب المعاصر، أنها كانت من المنابر التي أعطت للنضال من أجل الديمقراطية، مضمونه الحقيقي بعيدا عن كل تشويش. علاوة على أن الأحزاب السياسية تستعمل جل وسائل الاتصال من منشورات وصحف وإذاعة وتلفزة وأنترنيت وغيرها، وذلك لخدمة أهدافها وإيديولوجيتها[25].

وتجدر الإشارة إلى أن أي حزب لا يستطيع الاستغناء عن صحيفة أو مجلة تنطق باسمه وتكون واسطة الاتصال بينه وبين جماهيره الحزبية بحيث تشرح برامجه وأنشطته ومواقفه ونظرا لأهمية الصحيفة بالنسبة للحزب فهي تعبر بأدائها سواء بالقوة أو الضعف عن أداء الحزب نفسه، ومما تجدر الإشارة له أن من العوائق التي تواجهه الصحافة هي العوائق المالية وافتقارها إلى المعلومات بالإضافة إلى افتقارها إلى الصحفيين المحترفين وضعف الإعلانات ومحدودية

التوزيع[26]. كما استعملت الحركة الوطنية الصحافة من بين وسائل أخرى كالتجمعات والمظاهرات والمناشير. وجعلت منها محورا في محاورها النضالية.

في خضم هذا الصراع، برزت صحافة ارتبطت منذ البداية بالنشاط السياسي الوطني، في مقابل صحافة تدعم التواجد الفرنسي بالمغرب. وحالت هذه الوضعية دون ظهور صحافة وسط النزاع بين إدارة الحماية[27] والحركة الوطنية.

ومنذ اختراع جهاز التلفزيون في الربع الأول من القرن العشرين باللون الأبيض والأسود على يد المهندس الكهربائي الأسكتلندي " جون لوجي بيرد" وتمكنه في سنة 1927 من بث إشارات تلفزيونية وانتشار استقبال التلفزيون (TV Sets) على نحو واسع منذ عام 1930. وبالرغم من محدودية القنوات التلفزية وضعف البرامج، إلا أن هذا الإنجاز يعتبر من المنجزات الكبيرة التي توصل إليها الإنسان[28].

التلفزيون ليس أقل شأنا من الإذاعة والصحف في هذا المجال؛ حيث اندفعت البرامج التلفزية بقوة نحو جعل المشاهد يعيش حدث الفرحة من منزله أو مكان وجوده، وتسير به بين أنواع مختلفة من ملذات الفنون المحببة إلى النفوس[29].

وموازاة مع ذلك قسم الباحث جامع بيضا في أطروحته[30]بين أربع محطات في مسار تطور الصحافة بالمغرب ما بين (1912-1956)، حيث عرفت المحطة الأولى ما بين (1912-1925) تضييق الخناق على حرية الرأي والتعبير في عهد المقيم العام "ليوطي" من خلال إصدار القانون المنظم للصحافة في 27 أبريل 1914 [31]، للحد من أي نشاط يهدد المصالح الفرنسية بالمغرب، وعرفت المحطة الثانية(1926-1939) إرساء قواعد المجموعتين الصحفيتين الفرنسيتين، مجموعة ما(Groupe Mass)، وشبكة Renaud و Jean Busset Francis، وتزامنت المحطة الثانية(1940-1945) مع تداعيات الحرب العالمية الثانية وانقسام الرأي العام بفرنسا إلى حزبين متصارعين، وتم إقحام الصحافة في الصراع كمحاولة من الحزبين إقصاء بعضهما البعض[32]. أما المحطة الرابعة(1946-1956) فقد عرفت

ترسيخ الهيمنة الإعلامية لمجموعة Groupe Mass من خلال سيطرتها على إحدى عشرة شركة للطبع والنشر والتوزيع[33].

طرح في سنوات الخمسينات، إشكال هيكلة المغرب بترسانة من القوانين، فطغى التكوين الحقوقي[34]، حيث وضع التشريع المنظم لحرية الصحافة والإعلام في 15 نونبر 1958، والذي اعتمد على التعددية كمبدأ مؤسس لحرية التعبير وحرية الصحافة[35]، وكجزء لإطار قانوني عام، يهدف إلى تنظيم واقع مجتمعي جديد؛ واقع المغرب المستقل الراغب في وضع حد لممارسة الماضي الاستعماري، المصادر لحرية التعبير والحريات العامة بشكل عام.

وقد تم وضع قانون الصحافة بالمغرب بناء على عاملين اثنين:

1- توفير هامش واسع من الحرية يسمح للرأي العام بالتعبير عن وجهات نظره حول المشاكل السياسية، التي تهم الوضع الداخلي والدولي[36]، في غياب مؤسسات تمثيلية تساهم في التعبير عن رغباته وملاحظاته وانتقاداته، مما دفع بالصحافة إلى ملء ذلك الفراغ[37].

2- ظهور صحفيون مغاربة شرعوا يكتبون في الصحف الوطنية كلما سمحت سلطات الحماية بإصدارها، وعند منعها في جرائد البلاد العربية الأخرى، ونشاط المدارس الحرة التي ساهمت في تكوّن جيل من القادة الذين أطّروا مظاهرات1935 و1937[38].

المحور الثاني: ظهير الحريات العامة ل 15 نونبر 1958.

لا شك أن الإطار الدولي بما يعج به من تطاحنات، والإطار العربي بما يتميز به من تناقضات. أمور كلها حاضرة وجاثمة بثقلها على صدر المشرع المغربي عند صياغة قوانين الحريات العامة في سنة 1958 ومؤثرة فيه[39].

وضع الفصل 80 من ظهير 1958 للحريات العامة حدا للمقتضيات التشريعية والتنظيمية المعمول بها خلال فترة الحماية. عوضها بالتشريع الجديد[40].

وإن كان هذا ما يوحي به النص، فإن عدم إمكانية هذا الأخير الإلمام بكافة الجوانب يبين أن القطيعة مع عهد الحماية لم تكن نهائية مع القوانين السابقة في أي ميدان من الميادين[41].

قد استمر العمل ببعض المقتضيات خلال الفترة التي تلت صدور الظهير الملكي. تكفي الإشارة إلى أن ظهير فاتح يونيو 1959 جاء ليعدل ظهير 7 أكتوبر 1932 المنظم للإيداع القانوني[42]. معنى هذا أن الموضوع المعني لازال خاضعا لتشريع سابق لظهير 1958، بحيث لا يعقل أن نستنتج من الفصل 80 بأنه ألغى كل التشريعات والتنظيمات السابقة له، ولو كان عنوانه الرمزي هو مدونة التشريع الصحفي[43]. كما أن القاعدة المناقشة لا تعني أن مشروع 1985 يقصد إلغاء القانون الأساسي المنظم للصحافة في عهد الحماية، أي ظهير 27 أبريل 1914 والنصوص التي أكملته أو عدلته، فهذا التصور كذلك معارض لكون ظهير 1958 لم يقتصر على موضوعات واردة في ظهير 1914 كما تم تعديله[44].

في محاولة لإيجاد تفسير لهذه الاستمرارية ثمة ثلاثة تأويلات ممكنة حسب الباحثة في الإعلام وعلاقته بالسلطة السياسية فاطمة الصابري: "ينطلق التأويل الأول من اعتبار جميع النصوص التشريعية والتنظيمية المشكلة لظهير 7 أبريل 1914 المنظم للصحافة ملغاة، على أساس أن ظهير 1958 جاء لينظم المواد نفسها. أما التأويل الثاني فينطلق من تفسير آخر، يتجلى في استمرار العمل بمقتضيات التشريع السابق في المواد التي ينظمها الظهير الجديد. فيما يرمي التأويل الثالث إلى إقامة لائحة بمجموع المواد المنظمة بالظهير الجديد، واعتبار المواد المنظمة بالنصوص السابقة نفسها ملغاة"[45]؛

تأسيسا على ما سبق، يلغي الفصل 80 المقتضيات سواء كانت بظهير 1914 أو بغيره من النصوص التي كانت تضبط نفس الوضعيات التي تعرض لها وبثَّ فيها تشريع 1958. بينما تبقى كل النصوص والمقتضيات المتعلقة بالقضايا التي أغفلها وكذا تلك التي لا تتعارض مع بنوده نافذة[46]. ومن أمثلة ذلك الإيداع القانوني كما

أشير إليه سابقا، وكذا المطبوعات والمنشورات الهدامة أو التي تمس بالنظام العام والتي يحكمها ظهير 26 يوليوز 1939، الذي لا يزال إلى اليوم موضوعا مثيرا للصحفيين والسياسيين الذين يحللون مضمونه القانوني في ضوء ظروف الصحافة على عهد الاستعمار؛ بينما تكشف قراءته بالمفاهيم والأدوات القانونية، أنه تدبير تقليدي لحماية النظام العام، بحيث يصبح المشكل الحقيقي هو تحديد المقصود من النظام العام، الشيء الذي لم يتفق حوله الفقهاء والمشرعون في مختلف الدول إلى اليوم، نظرا لسهولة فهمه وتطبيقه بمعاني تختلف حسب الظروف والأنظمة السياسية[47]. وتكاد هذه الملاحظات ذاتها تسري بالحرف على ظهير 29 يونيو 1935 المتعلق بزجر المظاهرات المخالفة للنظام العام وبردع ما يمس الاحترام الواجب لولاة الأمر.

واعتبارا لسكوت النص عن تاريخ انطلاق تنفيذه يمكن القول بأنه صار واجب التطبيق مباشرة بعد نشره بالجريدة الرسمية في نهاية سنة 1958، ويؤكد هذا ما جاء في فصله 31 المتعلق بإجبار الصحافة الأجنبية الصادرة في المغرب والتي ترغب في الاستمرار أن تسوي وضعيتها طبقا للتشريع الجديد خلال أجل ستة أشهر ابتداء من تاريخ نشره، الشيء الذي سوف يثير متاعب أخرى عند محاولة تحديد وضعية الأشخاص الخاضعين للقانون الجديد[48]. ومن ثمة يبين الاطلاع على نصوص قانون 1958 نوعا من النظام الليبرالي مغلف بهيمنة الدولة[49].

ومما يجدر ذكره فإن تاريخ السمعي البصري بالمغرب يرجع إلى الخمسينات، عندما تم اتخاذ القرار باسترجاع الشركة "تلما Telma". التابعة لراديو المغرب آنذاك، وجعلها أول تلفزة بإفريقيا، قبل أن يلغي المشروع نفي محمد الخامس[50].

في سنة 1959 المهدي المنجرة، المدير العام للإذاعة والتلفزة المغربية آنذاك، جعل الحكومة المغربية تصادق على ظهير يعطي السيادة للدولة، وبعد ذلك دخل في مفاوضات مع "تلما" لشرائها من طرف الحكومة المغربية[51].

وكان الأمر كذلك في 1960 على بضعة أيام من استقالته من الإذاعة والتلفزة، حيث عمد المغرب إلى شراء محطة "تلما" سنة 1960، وحاز المعدات والأجهزة. في "ماي 1961 قدمت هيئة الإذاعة الوطنية ووزارة البريد برامج للعموم طيلة 17 يوما، انطلاقا من المعرض الدولي بمدينة الدار البيضاء، لتكون سنة 1962 هي سنة الانطلاقة الرسمية للتلفزة المغربية في إطار مسيرتها القانونية والتنظيمية"[52].

ومنذ بداية البث الرسمي للتلفزيون بالمغرب يوم 3 مارس 1962، وبعد ثلاثة عقود عرف المجال السمعي البصري إطلاق القناة الثانية 2M.

في البدايات الأولى للقناة الثانية كان خط تحريرها متميزا وجريئا، مع صحافيين من طينة محمد العمراني، حميد سعدني، عبد الصمد بنشريف، فتيحة أحباباز، أنس بوسلامتي، مليكة مالك والآخرون .منهم من دفع الثمن غاليا لجرأته ولقناعاته واختياراته المبدئية، ومنهم من تكيف مع التيار الاستغلالي والانتهازي الذي بسط نفوذه فيما بعد على القناة وأحكم قبضته على كل مفاصلها[53]. خاصة بعد أن حصلت الدولة على 72 في المائة من أسهمها سنة 1996، ولتصبح قناة عمومية[54]. منذ السنوات الأولى لبدء نشاط مؤسسة القناة الثانية 2M (خصوصا بدءا من 1991) خضعت للرقابة على برامجها، وتقييد مبادرة وحرية صحفييها[55]، الذين اختار بعضهم الهجرة خارج حدود الوطن بحثا عن فضاء إعلامي أكثر حرية ومهنية، بعد ما بدا وضع القناة خاضعا لقبضة السلطة السياسية والاقتصادية.

يبدو أن المنافسة الإعلامية الشرسة والولادة السريعة لمئات الفضائيات، جعلت المشاهد العربي بشكل عام والمغربي بشكل خاص أمام عدة اختيارات، دون أن يخضع لتوجيه أو رقابة، وهو ما يقوي مصداقية وشرعية تطبيق مخطط إصلاحي مدروس يستند على أهداف واضحة ودقيقة. لتحصين هذا المشاهد من الاختراقات الفكرية والمذهبية المحرضة والمشجعة على الغلو والانغلاق والاحتراب العقائدي[56].

ومما يجدر ذكره ، أن الإرهاصات الأولى لإصلاح الإعلام السمعي البصري بالمغرب ظهرت مؤشراتها مع المناظرة الوطنية الأولى للإعلام التي انعقدت في سنة 1993، والتي حاولت الوقوف على مختلف جوانب الخلل التي تعتري قطاع السمعي البصري بكل مكوناته، من أجل تشخيص وضعيته والوقوف على مكامن الضعف التي تتخلله، ثم الحوار الوطني حول الإعلام والمجتمع الذي نظمه مجلس النواب يوم 28 يناير 2010 ، والذي أكد على مجموعة من التوصيات من بينها ضرورة توفر الإرادة السياسية لإصلاح هذا القطاع الحيوي من منظور الاستجابة للتطورات الجديدة للإعلام والاتصال والتنافسية الحادة التي تفرضها السياقات الوطنية والدولية، وتطرق منظمو هذا الحوار إلى المرتكزات الأساسية للإصلاح والتي تهم الضبط بالقانون انطلاقا من المرجعية الحقوقية التي تشمل على الخصوص إرساء قضاء متخصص، و مسؤول وقوانين تنظم مجالات الإشهار والولوج إلى المعلومة[57]، ودعم الدولة عن طريق الاستثمار وليس المنح.

عموما، تظل للإعلام مكانته المهمة ضمن منظومة حقوق الإنسان. ليس فقط بموقعه المركزي في منظومة الحريات العامة التي تشكل جوهر حقوق الإنسان. لكن أيضا بتأثيره الكبير في بناء الوعي الاجتماعي والسياسي وتشكيل الرأي العام ودوره الرقابي وقدرته على توفير المعلومات وإثارة القضايا.

الهوامش:

[1] عبد الله محمود عدوي: " **الجماليات في الإعلام التلفزي**"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة الأولى، فبراير 2016، ص: 33.

[2] محمد الإدريسي العلمي المشيشي: "**القانون المبني للمجهول**"، منشورات جمعية تنمية البحوث والدراسات القضائية، الرباط 1991، ص:61.

[3] المرجع نفسه، ص: 61.

[4] للمزيد، أنظر: " **التقرير النهائي لحلقة التدارس بشأن تعزيز واستقلال وتعددية وسائل الإعلام العربية، يناير 1996**"، الأمم المتحدة، منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة اليونسكو، صنعاء، اليمن من 07 إلى 11 يناير 1996.

[5] المرجع نفسه.

[6] فاطمة الصابري: " **علاقة الإعلام بالسلطة السياسية بالمغرب: دراسة تحليلية على ضوء المتغيرات الإعلامية الوطنية والدولية**"، أطروحة لنيل الدكتوراه في الحقوق، جامعة الحسن الثاني-عين الشق كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية-الدار البيضاء، س. الجامعية:2005/2004، ص:69.

[7] الكتاب الأبيض: "**الإعلام والمجتمع في المغرب: التشخيص وخارطة الطريق**"، دار النشر المغربية، الطبعة الأولى، أكتوبر 2011، ص:11.

[8] محمد الحبيب الخراز: " **الصحافة بشمال المغرب من التأسيس إلى الاستقلال**"، مطبعة إيمبريما مدري، تطوان، الطبعة الأولى، أكتوبر 2012، ص:8.

[9] محمد الحبيب الخراز: " **الصحافة بشمال المغرب من التأسيس إلى الاستقلال**"، م.س.، ص: 9.

[10] المرجع نفسه، ص: 9.

[11] لما اشتد الضغط الإعلامي على المغرب من طرف الصحافة الفرنسية بطنجة، التي استغلت الصراع الدائر بين السلطانيين المولى عبد العزيز والمولى عبد الحفيظ، وصارت تكتب تعاليق ساخرة وانتقادات في نسختها الفرنسية، وصارتا تشنان حملات مغرضة ضد المولى عبد الحفيظ.

ولتقوية موقفه تدخل السلطان عبد العزيز ففاوض في شراء مجلة " لسان المغرب" لتكون لسانه في التعبير عن مواقفه اتجاه أخيه عبد الحفيظ من جهة، وضد ما تشنه عليه بعض الصحف الأخرى الموالية للحفيظي من حملات من جهة أخرى، وبالفعل وافقت له القنصلية الألمانية، ومالت لسان المغرب للمخزن المغربي الرسمي. لكنها لن تنجح في الخط الذي نهجته، وفي التيار الذي سارت فيه، إذ أن موقف السلطان عبد العزيز سرعان ما ضعف أمام التيار الجارف الذي مال لصالح عبد الحفيظ بانتزاع البيعة له من طرف علماء المغرب، وإعلانه سلطانا على البلاد. للمزيد، أنظر، محمد الحبيب الخراز: " **الصحافة بشمال المغرب من التأسيس إلى الاستقلال**"، م.س.، ص:440.

[12] محمد عابد الجابري: " **المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية..الحداثة والتنمية**"، المركز الثقافي العربي، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر الدار البيضاء، الطبعة الأولى، نونبر1988، ص: 20.

[13] محمد الحبيب الخراز: " **الصحافة بشمال المغرب من التأسيس إلى الاستقلال**"، م.س.، ص:439.

[14] للمزيد، أنظر: المصطفى الريس: " **السياق التاريخي لنشأة الصحافة بالمغرب**"، مقال منشور على الرابط الإلكتروني التالي: Ftn11 //azemmourinfo24.com/19529.html.

[15] Jamal Eddine NAJI, **" les Droits de l'Homme dans la presse Marocaine 1989-1994"** , Royaume du Maroc, Ministère des Droits de l'Homme, Publication du centre de Documentation d'information et de Formation en Droits de l'Homme (CDIFDH), Rabat, 1°ère éd., Juin 2004, p :141.

[16] المرجع نفسه.

[17] محمد عابد الجابري: " **المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية..الحداثة والتنمية**"، م.س.، ص: 17-18.

[18] محمد عابد الجابري: " **المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية..الحداثة والتنمية**"، م.س.، ص: 18.

[19] المرجع نفسه، ص: 18.

[20] عبد الرحيم العماري: **"نسق التواصل السياسي بالمغرب المعاصر، خطاب الكتلة الديمقراطية من الميثاق إلى التناوب 17 ماي 1992-14 مارس 1998"**، منشورات زاوية للفن والثقافة، مطبعة القرويين-الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2005، ص: 231.

[21] أحمد تفاسكا: **"نظام الاتصال بالمغرب"**، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة الحسن الثاني، كلية الحقوق، الدار البيضاء 1986، ص: 182.

[22] عبد الوهاب العلالي: " **الثقافة والاتصال والمجتمع**"، منشورات خمائل، مطبعة شركة فريتس، الرباط، الطبعة الأولى 2007-1427، ص:238.

[23] محمد طلال: " **الصحافة الحزبية: الو اقع و آفاق التحديث**"، الدورية المغربية لبحوث الاتصال، مطبعة آرا بريس، ع.14-2002، ص: 9.

[24] المرجع نفسه، ص:9.

[25] هادي الشيب ورضوان يحيى، **"مقدمة في علم السياسة والعلاقات الدولية"**، المركز الديمقراطي العربي 2017، برلين، ألمانيا، ص: 189. كتاب منشور بصيغة PDF على الرابط: http://democraticac.de/wp-content/uploads/2017/05.pdf

[26] ممدوح سليمان العامري، " **العلاقة بين الصحافة والأمن الوطني**"، دار زهدي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2017، ص: 66.

[27] الحجز والتوقيف والمنع المتكرر الذي تعرضت له الصحافة الوطنية من قبل سلطات الحماية، أدخل الصحافة الوطنية في صراع وعنف دائمين مع إدارة الحماية. وقضى الظهير البربري وظهير 18 أكتوبر سنة 1937 بخضوع الصحافة لرقابة سابقة للنشر تقوم بها السلطة الإدارية. حيث يتعين إيداع نسخة مطبوعة من كل صحيفة قبل نشرها لدى كل من ممثل السلطة المخزنية المركزية، وسلطة المراقبة في المكان الذي يقع فيه النشر. مما كان يفسر الصفحات والأعمدة البيضاء التي كانت تصدر بالصحف الوطنية.

[28] سفيان النابلسي: " **التلفزيون التفاعلي**"، مجلة الإذاعات العربية، ع. 2014/2، ص: 86.

[29] عبد الله محمود عدوي: " **الجماليات في الإعلام التلفزي**"، م.س.، ص: 34.

[30] La pressemarocaine d'expression Française des origines à 1956.

[31] Jamaa Baida, **"La pressemarocaine d'expression Française des origines à 1956"**, publication de la Faculté des lettres, Rabat, 1996, p : 62

[32] المصطفى الريس: " **السياق التاريخي لنشأة الصحافة بالمغرب**"، م.س.

[33] Jamaa Baida, **"La pressemarocaine d'expression Française des origines à 1956"**, op ; p : 63.

[34] عبد الرحيم العماري: **"نسق التواصل السياسي بالمغرب المعاصر، خطاب الكتلة الديمقراطية من الميثاق إلى التناوب 17 ماي 1992-14 مارس 1998"**، م.س.، ص: 77.

[35] الكتاب الأبيض:"**الإعلام والمجتمع في المغرب: التشخيص وخارطة الطريق**"، م.س.، ص: 12.

[36] فاطمة الصابري: " **علاقة الإعلام بالسلطة السياسية بالمغرب: دراسة تحليلية على ضوء المتغيرات الإعلامية الوطنية والدولية**"، م.س.، ص:47.

[37] المرجع نفسه.

[38] عبد الله العروي: " **استبانة**"، المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة 2016، ص: 31.

[39] علي كريمي: " **أسئلة الانتقال الديمقراطي في المغرب قضايا في الإصلاح السياسي والدستوري**"، منشورات نوافذ، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2005، ص:84.

[40] فاطمة الصابري: " **علاقة الإعلام بالسلطة السياسية بالمغرب: دراسة تحليلية على ضوء المتغيرات الإعلامية الوطنية والدولية**"، م.س.، ص:48.

[41] محمد عابد الجابري: " **من أزمة الاشتراكية في البلدان المتخلفة إلى الدولة الوطنية الديمقراطية في البرنامج المحلي للاتحاد الاشتراكي**"، مجلة مواقف، ع. 12، دار النشر المغربية أديما، الطبعة الأولى، فبراير 2003، ص:102.

[42] فاطمة الصابري: " **علاقة الإعلام بالسلطة السياسية بالمغرب: دراسة تحليلية على ضوء المتغيرات الإعلامية الوطنية والدولية**"، م.س.، ص.ص:48-49.

[43] محمد الإدريسي العلمي المشيشي: "**القانون المبني للمجهول**"، م.س.، ص: 243.

[44] المرجع نفسه، ص:243.

[45] فاطمة الصابري: " **علاقة الإعلام بالسلطة السياسية بالمغرب: دراسة تحليلية على ضوء المتغيرات الإعلامية الوطنية والدولية**"، م.س.، ص: 49.

[46] المرجع نفسه، ص: 49.

[47] محمد الإدريسي العلمي المشيشي: "**القانون المبني للمجهول**"، م.س.، ص: 244.

[48] المرجع نفسه، ص: 244.

[49] محمد عابد الجابري: " **التناوب...والملك حارسه**"، وجهات نظر، الاتحاد الإماراتية، مقال منشور على الرابط الإلكتروني التالي:http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=11424

[50] المهدي المنجرة: "**قيمة القيم، لنا التلفزة التي نستحق**"، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى 2007، ص:217.

[50] المرجع نفسه، ص: 217.

[51] المرجع نفسه، ص: 217.

[52] فاطمة الصابري: " **علاقة الإعلام بالسلطة السياسية بالمغرب: دراسة تحليلية على ضوء المتغيرات الإعلامية الوطنية والدولية**"، م.س.، ص: 58.

[53] للمزيد، أنظر، الحوار الذي أجراه الإعلامي محمد العمراني، رئيس التحرير السابق بالقناة الثانية ومقدم برنامج "الوسيط"، حول **" أعطاب و اختلالات مشهدنا السمعي البصري العمومي، مع تشخيص مطباته و انتكاساته"**، بلغة إعلامي ممارس ومهني مجرب، على الرابط الإلكتروني التالي: http://www.annachraalikhbaria.com/2013/08/blog-post_2392.html، تمت زيارة الرباط بتاريخ 2017/04/28 على الساعة السابعة مساء.

[54] تقرير لجنة التعليم والثقافة والاتصال بمجلس النواب حول المهمة الاستطلاعية المؤقتة لقنوات القطب العمومي يناير2014، ص:39.

[55] تم التخلي عن مجموعة من الصحفيين الذين تمتعوا بكفاءة عالية من بينهم فاطمة الوكيلي، أنس بوسلامتي، كما أن بعض البرامج تم توقيفها من دون عودة إلى استئناف ظهورها، كبرنامج لقاء الذي حظي بشعبية كبيرة لنوعية النقاشات التي كان يطرحها.

[56] عبد الصمد بنشريف: **" الإعلام العمومي والانتقال الديمقراطي عربيا"**، على الرابط الإلكتروني التالي: www.rue20.com/%d8%a7%d9a7%d8%b7

[57] مصطفى فارس: **" تفعيل الحق في المعلومة ونشر الثقافة القانونية والقضائية"**، مجلة نوافذ قانونية، العدد 3، السنة 2016، ص: 32.

الكاتب: **د.ة عياد زويرة**
أستاذ محاضر أ
المركز الجامعي أحمد زبانة – غليزان

عنوان المقال: **السينما التسجيلية وصور نضال المجتمع الجزائري، فيلم الجزائر تحترق، لروني فوتي... أنموذجا**

البريد الالكتروني: Ayad.zouira@Gmail.com

تاريخ الارسال:2019/06/15 **تاريخ القبول:** 2019/06/26 **تاريخ النشر:**2019/ 06/30

السينما التسجيلية وصور نضال المجتمع الجزائري

فيلم الجزائر تحترق، لروني فوتي... أنموذجا

The Documentary Film and Forms of Struggle in the Algerian Society

Documentary of "*L'Algérie en Flamme*" of *René Vautier* as a sample

الملخص بالعربية:

شكلت السينما التسجيلية الجزائرية عبر مكوناتها مرجعية سمعية وبصرية للتاريخ وللذاكرة الشعبية وللأجيال الصاعدة، انطلاقا من إدراك الساسة الجزائريين، المنضوين في صفوف جبهة التحرير الوطني [1957] مدى أهمية التصوير السينمائي في مواكبة خيار الثورة، والكفاح المسلح، وبالمقابل استخدامه في الدعاية للقضية الجزائرية، وتعريف الرأي العام بها، وبالحقائق التي ستدين فرنسا، وستحرج قادتها، وستهز من سياستها الخارجية.

ولعل ما حرك القضية في المحافل الدولية صدق الصورة، المحملة بوقائع مباشرة، وبحالات اجتماعية ضد منطق الإنسانية... وهكذا يظهر الواقع، ويتجلى بمجتمعه وكيانه من خلال الصور السينمائية الحيّة، مما يؤكد مسار دراستنا التي ترى قرب العلاقة بين السينما والمجتمع يتجاوز حدود استخدام الآلة الفنية كوسيلة حديثة إلى استخدام أمكن أن يسمى بالمقاومة السياسية والاجتماعية والثقافية...وهذا في حدّ ذاته يعدّ تحدياّ عظيما أمام نقص التقنيات السينمائية، والمصورين، والمخرجين، وغيرهم، مع ما نعلم من أنّ كثيرا ممّن تكونوا على يدي [روني فوتي] قد لقوا حتفهم في ساحات الشرف، أمثال: مولود فاضل، معمر زيتوني، عثمان

مرابط، مراد بن رايس، خروبي غوثي مختار، عبد القادر حسينا، سليمان بن سمان، علي جناوي...

كلمات مفتاحية:

تاريخ السينما، التوثيقية، الثورة التحريرية، المجتمع الجزائري

Abstract :

The Algerian Documentary Film formed through its components an audiovisual reference for history, popular memory and upcoming generations, starting from the conscious of the Algerian leaders, delegated in National Front of Liberation [1957] about the importance of the film in keeping pace with the choice of the revolution, the armed struggle, and in exchange, its use in the Algerian cause propaganda, informing the public opinion about it, and the truths that will condemn France, shame its leaders, and shake its foreign policy.

Key Words: Film; Documentary; Algerian society; Ideology; relations.

1- تمهيد:

السينما، ولأنها اختراع جديد لم تتعامل معه فرنسا كفن مثل باقي الفنون يهدف إلى التسلية وإلى الترفيه، وإنّما ربطت الفرجة على الأفلام منذ البداية بهويتها وبإيديولوجيتها لتستطيع معه التأثير والإقناع، ولتصبح ببساطة عنصرا محكما للدعاية، ولكسب الولاء والانتماء. وعلى جانب آخر، تسوّق فرنسا لوعيّ جديد يخص قانون الاندماج، يغدو أكثر نضجا وبراءة وثقة من أيّ وقت سبق.

إنّ التسجيلية بالجزائر أو عن الجزائر ظلت جوهر السينما على امتداد أفلامها منذ خريف 1897 إلى غاية عام 1960، وهي تجتاز مع كلّ تقدم تغيّرا عميقا في الكشف على الحقائق، أو التعريض بصدق الأحداث والوقائع، بما أتاح حقا موقفا أو نظرة تنأى بالفيلم عن النمطية، وعن الشمولية، وعن الفنية الساذجة المستهلكة عند كثير من المشاهدين.

فمنذ أن وقع الاتصال بين [فليكس مسغش وللوميار] بدأ تصوير الأفلام الوثائقية بالجزائر أو عنها في أكثر من عمل، ومن أمثلة ذلك:

- دعوة المؤذن

- حمير
- السوق العربي
- ساحة الحكومة
- باب عزون
- تفريغ الميناء
- شارع معسكر
- شارع سيدي بومدين
- شارع فرنسا
- مشاهد من مدينة بسكرة[1]

وعلى هذا الأثر، فإنّ [جورج ملياس] الذي لم يزر الجزائرأنتج بدوره أفلاما وثائقية، نحو:

-المسلم المضحك 1897

- شبح الجزائر 1906

- علي باربويو علي يأكل بالزيت[2]

تكاد كلها تكون جلية المعنى من عنونتها، واضحة يسهل فهم دلالتها الضمنية، لما تطفح به من سخرية واستهتار واستخفاف بالمواطن الجزائري. وليت هذا التصور توقف عند المستهتر الفرنسي في ذلك القرن، وانتهى عنده على الأقل، بل طال السينما الكولونيالية فيما بعد، وأثر في منظورها، وفي تصورها للشخصية الجزائرية تأثيرا غدا أكثر قبحا، وأشد عنفا، وأحط خلقا. ومن المفيد أن نمثل لصور الجزائري – حينئذ- في الأفلام المذكورة، ليُعلم مدى اقتصار المعالجة على التربح وعلى المتاجرة الفنية، وأنّ الإنتاج الوثائقي الفرنسي يمكن وصفه بسهوله بأنّه تجاري الموضوع والهدف، بل لم يكن سوى عقدا مبرما بين مصلحة البث السينماتوغرافي التي يشرف عليها العسكر بفرنسا، أو بالحكومة العامة في الجزائر، وبين الشركات السينمائية العمومية أو الخاصة.

1-1صورة الجز ائري في الفيلم الكولونيالي:

- يبدو في صورة الأنديجاني
- المتوحش
- الغبي

- المتخلف
- [غير] مهذب
- [غير] محرر
- الخارج عن القانون
- اللاأخلاقي[3]

ثم عكفت السينما الفرنسية بعد [جورج ملياس] على الانجذاب نحو التسجيلية، إذ يبدو أنّها تمكنت هذه المرّة، وبسهولة أكبر من أن تقدم أفلاما صامتة قصيرة إثر زيارة [كاميل دو مورلون] للجزائر، في بعثة من طرف شركة [باتي]

2-1 صورة الجزائري في الفيلم الفرنسي [قبل الكولونيالي]:

- أكواخ بائسة
- دواوير
- أطفال في ثياب رثة
- متسولون أكثر قذارة
- المرضى الفقراء
- الحياة التقليدية[4]

وربّما تعيّن على سبيل التأكيد أنّ ملامح الوثائقية بين [كاميل ومليباس] تتمايز كلّ منهما عن الأخرى بجلاء بفعل المعايشة، فالتصوير الخارجي (الطبيعي/الواقعي) ليس كنظيره الداخلي (داخل الأستيديو). ومع كلّ حال فليس بمقدور(كاميل) أن يخرج عن الإطار الإيديولوجي الذي رسمته السياسة الفرنسية للسينما، بل يظهر أنّه سائر جنبا إلى جنب نحو ذات التوجه، إذ صوّر ثلاثة أفلام وثائقية على التوالي، وهي:

- انتقام قبائلي
- أولاد نايل
- في مهمة[5]

لقد شهدت سنوات 1946-1948 ثورة حقيقة كاملة في المجتمع الجزائري، تؤكد وعيه وتوصله إلى أنّ تغيير البنى الأساسية، وتحقيق المصلحة والرفاهية لا يتأتى من خلال الكلمة والوعد والشعار... بل يتحقق التغيير، وتتدفق التنمية –وعلى قدم المساواة- بالفعل وبالحراك، وبالوحدة، أو بكلّهم معا. من أجل ذلك عاودت فرنسا النظر في سياستها، وفي أدواتها الاتصالية السينمائية، حتى تسهم إسهاما ولا بد في إخماد الانتفاضة الشعبية، ووسائلها، وبالأخص اتجاهها السياسي.

3-1 السياسة السينمائية للدولة الفرنسية:

- الأخذ بالرهان الإعلامي
- الدعاية عن طريق هدفين معلنين هما: إعادة النظام في شمال إفريقيا وتقديم صورة لائقة عن فرنسا
- إنتاج أفلام باللغة العربية من أجل كبح المدّ القومي من مصر والمشرق العربي
- توجيه الرأي العام الفرنسي والدولي
- السينما العسكرية المصدر الوحيد للعمليات العسكرية: المحافظة على النظام في الجزائر
- منع بالقوة كل عملية إنتاج لأيّ نّوع من الأفلام التي لا تخدم مصالح الدولة أو تتعارض معها
- المشاركة المباشرة للجيش في النظام المدني لإنتاج الأخبار السينماتوغرافية والتلفزيونية[6]

إنّ هذه الطريقة في التزاوج بين الفنّي والعسكري تبدو غريبة للوهلة الأولى، لكنّها تتردد في أغلب الأفلام وتظهر في أعمال المخرج [بيار كاردينال] بما لا يدع مجالا للشك في أنّ منتجه " في قلب القصبة أو ماريا بيلار 1952" جاء بمثابة جريدة سينيمائية مصورة: صوتا وصورة.

وعلى أيّة حال، فإنّه لما أتيحت الفرصة للمخرج الجزائري أن يختار منظره، ويعبر عن غرضه، فإنّ [طاهر حناش] الذي أسس بعد عودته من فرنسا إلى الجزائر شركة إنتاج أفلام وثائقية "طه فيلم" قد أنتج فيلمين لا يُخلاّن بالخط السردي أو بالطابع العام للحدث الوثائقي، والفيلمان هما:

- قسنطينة- سيرتا القديمة 1950
- غطاسي الصحراء 1953 [7]

وكذلك استخدم " روني فوتي" خبرته التصويرية في مشروعه السينمائي، وسلط عدسات الكاميرا على الأشياء الواقعية للوصول إلى حقيقة المستعمر الفرنسي، ومن ثمّة نقد عملياته العسكرية، والكشف عن ممارساته الوحشية، وتجاوزاته الاإنسانية...
فأفادت تجربته إفادة فعالة مما أثار استياء السلطة الفرنسية وضايقها، وبهذا الصدد لاحقته قضائيا، فاضطر للجوء إلى معاقل التحرير الجزائرية بالولاية الأولى عبر الحدود التونسية[8]
وإلى جانب هذا عمد [بيار كليمون] في بعض منتجات صناعته السينمائية – إلى جعلها بكلّ بساطة صناعة وثائقية تستند إلى دليل وبرهان، وتتطلب تعرية للواقع عبر ثقافة الصورة، وفي الوقت نفسه تستدعي ثباتا على وجهة نظر إيديولوجية: موضوعية لا انحيازية.
وهنا يجب علينا أن نكشف عن أهم فيلمين وثائقيين رصد بهما الوضع العسكري الموجود بشمال إفريقية، وأظهر من خلالهما سياسة فرنسا العدوانية، والفيلمان هما:

- ساقية سيدي يوسف 1958
- اللاجئون 1958[9]

إنّ الإحاطة بتاريخ السينما التسجيلية ولو بصورة شاملة يعني ببساطة الإحاطة بالذاكرة الشعبية وبمقوماتها وتقاليدها وبموروثاتها... التي تشاع عادة وتلتقي مع القومية العربية الإسلامية، ومع الأخلاق، ومع الإنسانية المعتدلة جمعاء. ففي عام 1960 كان ولا يزال فيلم "جزائرنا" أهم فيلم في التعبير عن مشكلة الجزائر، ونموذجا يُحتذى به، ظهر من إخراج [بيار شولي] و[جمال شندرلي ومحمد لخضر حامينا][10]

4-1 الأفلام التسجيلية بعد الاستقلال[11]:

- أحمد راشدي: استفتاء 1962، الأحد بالجزائر، مجلس تسيير، شعب يسير 1963
- إخراج جماعي: حملة تشجير، مشاكل الشباب، الوعادي 1964، فجر المنبوذين 1965
- محمد لخضر حامينا: وعد جويلية 1963، مرّة أخرى 1963، النّور للجميع 1963

- محمد سليم رياض: متيجة والشمس 1966، الموظفون 1967
- غوثي بن ددوش: ألوان الجزائر 1965، الجزائر 1967، سحر اليد 1969، سباق الشمس 1969، نحن أفارقة 1970، أسحارنا أهغار 1972
- سيد علي مازيف: وباء الملاريا 1967

2- الإشكالية:

لا ينبغي أن ينحصر اهتمامنا في تقديم الفيلم على مكوناته الإخراجية، من مثل: التمثيل، ومهارات الممثل، والصورة، وجودتها، وتزامنها مع الصوت والحركة، والمؤثرات البصرية والسمعية، والإطار، والأدوار... كما لا يجب بالطبع تقييّم المنتج السينمائي وقفا على السيناريو وأسلوبه، والأفكار التي نسجت قصته، وأقامت مقاصده...لأنّه بالتركيز على التأليف والإخراج لا نكون قد أعطينا المنهج صلاحيته في الاستخدام، والنظر إلى أوسع نطاق.

ولو اعتمدنا على المعلومات التي توصلت إليها المراجع النقدية من داخل الفيلم [البنوية/ النسقية] لخلصنا إلى أحكام متقاربة، وإلى وجهات متكافئة. وعليه، فلا بد من تقليص تأثير هذه الدراسات على نحو غير مصرف، وأن يؤخذ شيء من الاعتبار لمصادر الدعاية التي سبقت الفيلم، ورافقته على لسان: الروائي، والمؤرخ، والمخرج، وانطباع الممثل، وآراء الآخرين من الأكاديميين، والإعلاميين، وباقي العوامل الخارجية.

واستنادا إلى هذا نكون قد تجاوزنا حدود سيطرة النظرية التقليدية، واستشرفنا إلى نتائج جديدة ومغايرة، تستجيب للحقائق، وتدور في فلك الواقع، وتتطلع إلى إبراز العلاقة بين السينما والمجتمع:

- هل العلاقة في استنساخ الحدث على طبيعته؟
- في الإسقاط؟
- في التوثيق والتسجيل للظاهرة؟
- في النقد واقتراح الحلّ؟
- في الاستكشاف؟
- في إنشاء قيّم واستبدال أخرى..؟

3- أهمية الدراسة:

تكتسي الدراسة أهميتها من إشكالية الندوة العمية [السينما/المجتمع/العلاقة]، وإمكانية الاطلاع على البنية الاجتماعية من خلال الفيلم السينمائي، وكذا تتضح أهميتها من الأهداف التي سطرتها لنفسها، وحرصت بالتالي على تحقيقها:

- تزويد الباحثين بحقائق عن النظم الاجتماعية العربية حديثا وقديما
- إبراز الموضوعات البينية التي قامت السينما التسجيلية بمعالجتها، مما يجعل منها مرجعية ذات محتوى عالمي
- تستعرض خصوصية العلاقة بين السينما التسجيلية والمجتمعات التقليدية أو الحديثة بطريقة منهجية.

4- أهداف الدراسة:

- الكشف عن سمات السينما التسجيلية في أعمال المخرجين: الفرنسيين، الكولونياليين، الجزائريين، كون السينما:
- منهجا نقديا للمجتمع
- وسجله التاريخي
- ومدوَنة للنظام الاجتماعي
- تمد الدراسة الطالب بمنهج لتحليل الأفلام ينظر إلى السياقات الاجتماعية
- تقديم أنموذج تحليلي للصورة، يستخرج مكوناتها، ويستنطق مدلولاتها...

5- منهج الدراسة:

تسعى هذه المداخلة على امتداد صفحاتها إلى دراسة السينما الجزائرية بوصفها شكلا تعبيريا فنيا أكثر إثارة للاهتمام، وأقرب التصاقا بعلوم الأدب والنقد والفلسفة وعلم: النفس والاجتماع والاتصال...وغير هذا من العلوم التي تتيح لنا رؤية بعض النتائج ببساطة.

وبناءا على هذا، فإن ورقتي البحثية تفترض باطمئنان منهجا في غاية السهولة لتحليل الصورة على مختلف أشكالها، قد نسميه بالسيميولوجي، أو ننعته بصفة مطلقة، ونقول عنه بأنّه: منهج تحليل الصورة الثابتة أوالمتحركة.

6- مفاهيم الدراسة:

طبيعة الموضوع تستوجب منّا الوقوف على بضع مفاهيم ومصطلحات للدراسة، في إطار ما ظلّ يُعرف بالتأطير النظري. وهذا سيعين على فهم مسار البحث، ويساعد على تقريب الرؤية، أو بمعنى آخر سيشرح وسيوضح الأدوات الرئيسة التي ستنهض وتقوم عليها المداخلة.

- **سينما**: هذه الكلمة متعددة المعاني، تدل في الوقت نفسه على الأسلوب التقني، وإنتاج الأفلام [عمل الأفلام] وعرضها [حفلات سينمائية] وقاعة العرض [ذهب إلى السينما] ومجموع المؤلفات المؤفلمة، مصنفة في قطاعات: كالسينما الأمريكية، والسينما التوهمية، والسينما التجارية...[12]
- **الفيلم السينمائي**: سلسلة من الصور المتوالية الثابتة عن موضوع أو مشكلة أو ظاهرة معينة، مطبوعة على شريط ملفوف على بكرة، تتراوح مدّة عرضه عادة من 10 دقائق إلى ساعتين، حسب موضوعه، والظروف التي تحيط به[13]
- **الفيلم التسجيلي**: ليس مجرد وسيلة إعلامية أو وسيلة للتوثيق المرئي المسموع، بل هو نّوع سينمائي له خصوصيته الفنية والشعرية[14]
- **الاتجاه الفني للفيلم التسجيلي**: **أولا** الاتجاه الواقعي الذي يهتم بتصوير العلاقات الاجتماعية والقوى التي تتحكم في الناس والروابط والمصالح المشتركة بينهم، ويستمد الاتجاه الواقعي مادته الفيلمية من الواقع المباشر للبيئات المختلفة لحياة المدن والقرى والمصانع... إلى غير ذلك من مناطق التجمعات، في محاولة لإبراز ما يكمن تحت السطح، وإلقاء الضوء على الأسباب والمسببات. **وثانيا** اتجاه سينما الحقيقة: أسلوب في الإنتاج التسجيلي... شبيه بالسينما المباشرة، والأفلام التسجيلية[15]
- **سمات الفيلم التسجيلي**:
  - يعتمد على الواقع في مادته وفي تنفيذه
  - لا يهدف إلى الربح المادي
  - يتسّم عادة بقصر زمن العرض
  - يخاطب فئة أو مجموعة مستهدفة من الجماهير [وعلى أساس خصائصهم يكون أسلوب المعالجة، نوعية المعلومات، المستوى اللغوي للتعليق أو الحوار القائم بين شخصياته]
  - الجدّية وعمق الدراسة[16]

7- تحليل الفيلم التسجيلي:

تفترض دراستنا وجود علاقة واسعة بين السينما وبين المجتمعات على اختلاف تنوعها، فالسينما توظف عناصرها التكوينية من فنون بصرية وسمعية وحركية... من أجل إحداث التناغم والتماثل، ومشابهة الواقع ببراعة فنية، وإيقاع موزون. وتصويرها السردي الدقيق لحدود الواقع ولمستوياته يعبر بصريا ولفظيا عن مجتمع كائن، له خصوصياته: الطبيعية والاجتماعية والثقافية والسياسية والتربوية...

وأكثر من هذا أهمية، وأخطر من المدى التصوري [التسجيلي] أن تتجه العلاقة البينية نحو تفريغ المجتمعات من مقوماتها، وتجريدها من ثوابتها، وإعادة بنائها على اعتبارات جديدة، أملتها التحولات الطارئة، والتغيّرات الإقليمية، والمصالح المضطربة.

وقد حاولت فرنسا ذلك، مستخدمة أدواتها العسكرية والثقافية من أجل طمس هوية شعبنا الجزائري، وفرنسته على طريقتها، وعلى رؤيتها الاستشرافية حتى يغدو مجتمعا اندماجيا يؤمن بالجزائر مقاطعة تابعة، لا أصل لها ولا موروث ولا امتداد لعروبتها. والتحليل الآتي سيكشف عن صور النضال للشعب الجزائري، وهو يتبع هذه الخطوات:

1- الصورة [وصف التضمينات السياسية/الاجتماعية/ الثقافية]
2- العلامة اللغوية/ ترميزاتها
3- العلامة البصرية/ ترميزاتها
4- التقنية/ الإطار/ الزوايا/ اللقطة/ حركة الكاميرا
5- المقاربة السيميولوجية

8- النموذج التحليلي:

- فيلم: الجزائر تحترق
- نوعه: تسجيلي
- ناطق بالفرنسية
- إخراج: روني فوتي
- سنة الإنتاج: 1958
- مدّة الفيلم: 22د و4 ثوان

-الموضوع:

منذ البداية، استعرض الفيلم مراحل نضال المجتمع الجزائري، وهو يواجه آلة القمع العسكرية الفرنسية، وقد تعمد المخرج[17] الوقوف عند أكثر من صورة للمقاومة، فكانت المقاومة المسلحة حاضرة بقوة، تعقبها المقاومة الثقافية - التعليمية، والمقاومة الاقتصادية - الاجتماعية التي احتضنت الثورة، ورعتها، ومدّتها بالطعام والشراب والمأوى...

- **الصورة رقم 01:**



-الوصف: استهلال الفيلم تظهر فيه كتابة بالفرنسية، ونار ملتهبة، ولون أسود

-العلامة اللغوية: l'algerie en flammes كتابة بالفرنسية بلون أبيض

-العلامة البصرية: نار ملتهبة، لون أبيض وأسود

-التقنية: ملأت الكتابة الإطار، حيث ظهرت في الوسط بحجم كبير، وخط غليظ، في لقطة أمامية، وزاوية أفقية

-المقاربة السيميولوجية: الصورة بمكوناتها اسم على مسمّى، حيث جاءت الخلفية سوداء تعبيرا عن الحال التي تعيشها الجزائر إبّان الخمسينيات، مع أمل يلوح في الأفق يمثله اللون الأبيض، الذي حمل

معاني الفجر القريب، والحرية، والنصر. أما بجمع المكونيين اللساني، والتصويري [النار] فإنّه دلّ على معنى مشترك في شكل استعارة فنية: الحرب المشتعلة، أو المعركة العسكرية الملتهبة. وربّما أعاننا على تفهم الوضع تراتبية الصورة المتتالية، إذ جاءت الصورة الثانية مفسرة للأولى.



-تضمينات الوضع: الملمح السياسي:

1- التحليل الدلالي:

-الوطن العربي كلّه في حالة ثورة واشتعال[تونس، المغرب الأقصى، مصر]
-انتشار موجة التحرر في العالم الثالث
-حصول الكثير من الدول على استقلالها
-فقدان فرنسا لمكانتها الدولية بعد هزيمتها في حرب الفيتنام
-فرض فرنسا لقوانين ولأنظمة ولمراسيم على الشعب الجزائري
-تحديد الساعة صفر من الفاتح نوفمبر 1954 للبدء بالهجوم، وكانت كلمة السر [خالد] والإجابة [عقبة][18]

2- التحليل السردي:

جاء توالي الصور معبرا عن الدلالة الثورية، واختيار جبهة التحرير الوطني للخيار المسلح، فأدى السرد بنوعيه: المرئي والسمعي هذا المعنى، وخدم

المسار الذي سار عليه الملمح السياسي... وقد حرص المخرج على إبراز فكرة الحرب/ الثورة/ المقاومة المسلحة، من مجموع ما رصدته آلته المصورة السينمائية، أما عن الأصوات فقد تباينت هي الأخرى، فكانت خلفية الفيلم بموسيقى النشيد الوطني، والأصوات المصاحبة له أحيانا تُدار بالمقطوعة الموسيقية، ومرات بالصوت البشري الذي كان ينشد مقاطع من النشيد الرسمي [جماعة أور فرادى]، هذا فضلا عن التعليق الذي طال الفيلم ككل بالشرح والتفسير والإخبار، وأخيرا تضمن الفيلم أكثر من مؤثر سمعي وبصري.



التفاف التشكيلات المختلفة حول الراية الوطنية



احتضان الشعب للثورة المجيدة

-الصورة رقم 02:



-**الوصف:** رجال ونساء، وطفل، خيمة، أواني، كوخ

-**العلامة اللغوية:** لا توجد

-**العلامة البصرية:** رجلان يثبتان قوام الخيمة، وخمس نساء منهمكات في العمل، طفلان يرقبان، أواني فخارية قيد الاستخدام، والأخرى فارغة

-**التقنية:** لقطة عامة، وزاوية أمامية- أفقية، والكاميرا مثبتة، تصوير خارجي على ضوء النّهار...

-**المقاربة السيميولوجية:**

تبرز الصورة مدى التحام أفراد العائلة وتكاثفهم في تحقيق الاكتفاء المعيشي، فأوكلت للرجال مهمة ترتيب الخيمة، وتعديلها، والنساء ظهرنّ يحضرنّ الطعام، ويتولين رعاية الأطفال، في إشارة إلى وجود مجتمع قائم على تقاليده وعلى أعرافه الخاصة به، وعلى أنّ الحياة مستمرة في أوساط الشعب الجزائري.

-تضمينات الوضع: الملمح الاقتصادي:

1- التحليل الدلالي:

فقدان الجزائريين قدرتهم على تحقيق الاكتفاء الذاتي[19]

2- التحليل السردي:

التضامن الاقتصادي العائلي، حيث تظهر الصورة أكثر من أسرة، كلّها تتعاون من أجل تحصيل الطعام، رجالا ونساء وأطفالا... وعدم الاكتفاء سببه سياسة فرنسا التي سلبت الأراضي الفلاحية الخصبة، ومنحتها للكولون، مما اضطر أكثر السكان الجزائريين إلى الاحتماء بالجبال، وأراضيها الوعرة... وهذا المعنى أراد المخرج أن يجليه في شكل تحدٍ للجزائرين، الذي شمروا على سواعدهم، وخدموا أرضهم، ولم ينتظروا اللقمة من عدوهم... فكان أكلهم جماعيا، في إخاء وإيثار.



التفاف جماعي حول الطعام له بعده الديني



خدمة الفلاح لأرضه متحديا الصعاب

- **الصورة رقم 03:**



-**الوصف:** رجال ونساء، دواب، أرض جرداء، أزياء مختلفة

-**العلامة اللغوية:** لا توجد

-**العلامة البصرية:** رجال يقودون دوابهم، ويحملون نساءهم، على طريق وعر، في اتجاه واحد

-**التقنية:** لقطة عامة، وزاوية جانبية على اليمين تقارب 90 درجة، والكاميرا متنقلة، تصوير خارجي على ضوء النّهار...

-**المقاربة السيميولوجية:**

أمام الضغط، وتشديد الخناق، وقسوة المعيشة، هجر الجزائريون أراضيهم، وتركوا من خلفهم مساكنهم وأملاكهم، في دلالة واضحة من المخرج من أنّ فرنسا غاصبة للأراضي الزراعية، غير عادلة في توزيعها، منحازة إلى مستوطنيها... وأنّ كرامة الجزائري فوق كل اعتبار، والهجرة حلّ ارتضاه المواطن الجزائري.

-**تضمينات الوضع: الملمح الاجتماعي:**

1- **التحليل الدلالي:**

-تزايد السكان الجزائريين

-تركز الثروة والأراضي في أيدي المستوطنين

-الفقر العام

-البطالة

-التدمر والسخط

-تجويع الشباب الجزائري

-هجرة الجزائريين[20]

2- التحليل السردي:

الفقر، الحرمان، التشريد، التعذيب... وكل أصناف الاضطهاد حملتها لنا الصور المتضمنة في الفيلم التسجيلي، مما لم يدع مجالا للشك أمام الرأي العام العالمي، من أنّ شعبا تضطهده فرنسا بأسماء مستعارة اسمه الشعب الجزائري.



حال القرى والأرياف الجزائرية فترة الاحتلال



سكان البوادي

- **الصورة رقم 04:**



-**الوصف:** شباب، كراسات، أقلام، شعاب

-**العلامة اللغوية:** لا توجد

-**العلامة البصرية:** شباب يحملون أقلاما، ويكتبون، كلا على حدة

-**التقنية:** لقطة عامة، وزاوية جانبية على اليمين تقارب 90 درجة، والكاميرا متنقلة، تصوير خارجي على ضوء النّهار...

-**المقاربة السيميولوجية:**

صورة أخرى من صور نضال الشعب الجزائري، وهذه المرّة مع شبابه الذين أخلوا مقاعد الدراسة، والتحقوا بجيش التحرير الوطني، ثم هل منعهم الظرف العصيب على ترك العلم والتعلم؟ أقول بأنّ الصورة قد أجابت صراحة بأنّ في جبهة التحرير مرافق متنقلة، نحو التعليم، والتطبيب، والسينما والمسرح، الإذاعة، والأدب، والصحافة، والأناشيد، والرياضة... وغيرهما

-تضمينات الوضع: الملمح الثقافي:

1- التحليل الدلالي:

-انتشار التعليم الابتدائي الرسمي في المدن الكبيرة والصغيرة

-شروط القبول في الجامعة تعجيزية وعنصرية

-اضطهاد التعليم العربي الحر[21]

2- التحليل السردي:

تمثل هذه الصورة الجنود الجزائريين وهم يتعلمون فيما بينهم، إذ التحق أكثر الطلبة بصفوف الثورة الجزائرية، وفي " شهر أيار 1956 أعلن الطلبة إضرابهم، تضامنا وكفاحا مع جيش التحرير الوطني"[22]



أطباء وممرضات جبهة التحرير الوطني



طالب جامعي التحق بصفوف الثورة الجزائرية

- قائمة المصادرو المراجع :

[1] Abdelghani megherbi, les algeriens au miroir du cinéma colonial, sned, alger, algerie, p57
عن: بغداد أحمد بلية، فضاءات السينما الجزائرية، نظرة بانورامية على تاريخ السينما في الجزائر، مطبوعات ليجوند، 2011، ص: 20

[2] بغداد أحمد بلية، م س، ص: 22

[3] صليحة مرابطي، كاهنة دحمون، تمثيل الفعل الثوري في السينما، مرا: آمنة بلعلى، دار الأمل- الجزائر، 2015، ص: 46

[4] سيباستيان دوني، السينما وحرب الجزائر،دعاية على الشاشة، من أصول النزاع المسلح إلى إعلان الاستقلال (1962-1945)، تر: يوسف بعلوج، هاجر قويدري، دار سيديا- الجزائر، 2013، ص: 50

[5] Abdelghani megherbi, idem,p 71
عن: بغداد بلية، م س، ص: 25

[6] سيباستيان دوني، م س، ص: 39 إلى 118

[7] بغداد بلية، م س، ص: 67

[8] م ن، ص: 54

[9] م س، ص: 56

[10] م ن، ص: 56

[11] بغداد أحمد، مخرجون وسينما جزائرية، محمد لخضر حامينا، وأحمد راشدي، والآخرون، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، ص: 8...11

[12] ماري تيريز جورنو، معجم المصطلحات السينمائية، إدارة: ميشيل ماري، تر: فائز بشور، ص: 16

[13] أشرف شتيوى، السينما بين الصناعة والثقافة، دراسة نقدية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008، ص:23

[14] عدنان مدانات، السينما التسجيلية، الدراما والشعر، مؤسسة عبد الحميد شومان، الأردن، 2011، ص: 17

[15] صفا فوزي علي محمد عبد الله، الفيلم التسجيلي:مفهومه، وظائفه، أشكاله، وخطوات إنتاجه، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2015، ص:78...100

[16] أشرف شتيوى، م س، ص: 32-33

[17] **رينيه فوتييه**: مواليد 15يناير 1928 - 4 يناير 2015)، مخرج فرنسي .ويُعد رينيه مناهضا لسياسة الاستعمار، ومهتما بمجالات ثورة التحرير الجزائرية، وأفلامه:

- *Afrique 50* 1956))
- *Algérie en flames* 1958))
- *Peuple en marche* 1963))
- *Le Glas* 1964))
- *Les trois cousins*1970))
- *Avoir 20 ans dans les Aurès*1972))
- *Humain, trop humain* 1973))

عن: موقع ويكيبيديا https://ar.wikipedia.org/wiki/

[18] صالح فركوس، تاريخ الجزائر من ما قبل التاريخ إلى غاية الاستقلال، المراحا الكبرى، دار العلوم للنشر والتوزيع، عنابة/ الجزائر، 2005، ص: 419-420

[19] م س، ص: 421

[20] م س، ص: 423-424

[21] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار البصائر، الجزائر، ص: 51-52

[22] محمد طمار، تاريخ الأدب الجزائري، ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر، 2006، ص:449

الكاتب : د/ عبد الخالق كموني
إطار بالمندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، المملكة المغربية

عنوان المقال: **موقف النخبة السياسية المغربية من النزاع الفرنسي الأمريكي حول حرية التجارة بالمغرب إبان الحماية (1912-1956)**

البريد الالكتروني: kammouni1979@gmail.com

تاريخ الارسال: 2019/05/07 **تاريخ القبول:** 2019/06/15 **تاريخ النشر:** 2019/ 06/30

موقف النخبة السياسية المغربية من النزاع الفرنسي الأمريكي حول حرية التجارة بالمغرب إبان الحماية (1912-1956)

The position of the Moroccan political elite on the French-American conflict on freedom of trade in Morocco during protection (1912/1956)

الملخص بالعربية:

مثل النزاع الفرنسي الأمريكي حول حرية التجارة بالمغرب فرصة مواتية للنخبة السياسية المغربية، لكشف أغوار السياسة الاستعمارية الفرنسية، الرامية إلى طمس الهوية المغربية وسيادتها، عبر احتكار التجارة المغربية. كما تبين من خلال عرض هذه القضية على أنظار محكمة العدل الدولية بلاهاي، الدور الفعال للولايات المتحدة الأمريكية في الحفاظ على حقوق التجار الأمريكيين، وذلك بالاستناد إلى معاهدات، تعود إلى ما قبل معاهدة الحماية الفرنسية على المغرب 1912، كالاتفاقية التجارية لسنة 1836 ومؤتمر الجزيرة الخضراء لسنة 1906. وهو ما شجع النخبة السياسية المغربية على استغلال هذه القضية دبلوماسيا، وأعطت موقفا صريحا من ذلك، معتبرة أن المغرب خضع للاستعمار قسرا لا طوعا، كما أكدت على سيادة المغرب ووحدته، وحذرت في مذكرة رفعتها إلى محكمة لاهاي من إصدار أي قرار يضر بمصالح المغرب، متحفظة على ذلك بعدم اختصاص فرنسا بالشؤون المغربية، حيث اعتبرت أن أي تصرف باسمها لا يمكن أن يتم إلا بموافقة السلطات الشرعية، وشكل هذا النزاع قفزة نوعية في مسار استقلال المغرب.

كلمات مفتاحية: النخبة السياسية المغربية، النزاع الفرنسي الأمريكي، حرية التجارة، موقف، الحماية.

Abstract :

The French-American conflict about free trade in Morocco, is an opportunity for the Moroccan political elite to expose the French colonial policy aimed at obliterating Moroccan identity and sovereignty through the monopoly of Moroccan trade. The presentation of this case to the attention of the International Court of Justice in The Hague also showed the active role of the United States in preserving the rights of American merchants, based on treaties dating back to the pre-French Treaty of Protection of Morocco in 1912, such as the Trade Agreement of 1836 and the 1906 Green Island Conference. Which encouraged the Moroccan political elite to exploit this issue diplomatically, and give a frank position, considering that Morocco was forcibly colonized . It also affirmed the sovereignty and unity of Morocco and warned in a memorandum to the Hague court against issuing any decision agawst to Morocco's interests. France has no jurisdiction over Moroccan affairs, considering that any action on its behalf can only be carried out with the consent of the legitimate authorities. This dispute has constituted a quantum leap in Morocco's course of independence.

Key Words: Moroccan political elite, French-American conflict, freedom of trade, position, protection.

المقدمة

شكل تاريخ 15 يوليوز 1952 يوما فاصلا في تاريخ المغرب، باعتباره سيدشن افتتاح ملف من أهم الملفات التي ستساهم في تقدم مشروع استقلال المغرب نحو الأمام، إذ يعتبر نقطة مهمة في مسار تدويل القضية المغربية، وإعطاءها إشعاعها الدولي بالشكل الذي سيمكن من استثمار هذه القضية وحمل المجتمع الدولي على الضغط على فرنسا والاعتراف باستقلال المغرب.

ففي هذا اليوم بدأت أطوار النزاع الفرنسي الأمريكي حول حرية التجارة بالمغرب داخل أروقة محكمة العدل الدولية بلاهاي، وقد تحمل مسؤولية تقديم وجهة النظر الفرنسية السيد كرو Krou ونائبه السيد بول روتير Paul Router وستستغرق مرافعة تقديم قضيتهم خمس جلسات[1]. أما بخصوص الولايات المتحدة الأمريكية فإن تقديم وجهة نظرها في هذه القضية لم تبدأ إلا يوم 21 يوليوز، وسيتحمل مسؤولية تقديمها أمام المحكمة المستشار القانوني لوزارة الخارجية الأمريكية السيد أدريان فتشير A.fietchet[2] ليأتي بعد ذلك الدور على المحامي الفرنسي ونائبه للتعقيب على المرافعة الأمريكية، وفيما يتعلق برئاسة المحكمة فإنها أسندت في هذه القضية إلى القاضي البريطاني السيد أرنولد ماك نير Arlond Mark Nier[3].

وتعود مجمل أسباب انتقال القضية إلى محكمة العدل الدولية بلاهاي إلى أن فرنسا عندما فرضت حمايتها على المغرب سنة 1912، كانت للبلاد معاهدات سالفة تربطها بدول أجنبية أخرى ومن بين هذه المعاهدات نجد مقررات مؤتمر الجزيرة الخضراء سنة 1906، التي أسست بشكل قانوني لسياسة الباب المفتوح، ومنذ أن فرضت عليه معاهدة فاس 1912 وسلطات الحماية تسعى لدى الدول المشاركة في هذا المؤتمر للتنازل لها على الامتيازات التي خوله لها هذا المؤتمر،[4] ولم يبقى لها من بين هذه الدول سوى الولايات المتحدة الأمريكية، التي كانت تربطها بالمغرب فيما مضى اتفاقية تجارية وقعت بين الطرفين سنة 1836،[5] وحيث أن بريطانيا آخر من تنازل عن حقوقه سنة 1937، فإن فرنسا حاولت الضغط على الأمريكان للتنازل بدورهم عن هذه الامتيازات.

فإلى أوائل الحرب العالمية الثانية والإدارة الفرنسية بالمغرب تعمل على مراعاة النصوص الدولية التي كانت تربط المغرب بالخارج، ولكن الحرب وظروفها الاستثنائية اضطرتها إلى تطبيق قوانين خاصة، وذلك للمحافظة على وضعية اقتصادية مستقرة للبلاد، لكن استمرار العمل بها بعد الحرب بدعوة قلة العملة الأجنبية وتقنينها، أدى إلى المس بحرية التجارة، وبالتالي بمصالح الرعايا الأمريكان،[6] الذين كانت المعاهدات السالفة تخولهم امتيازات وحقوق خاصة، الأمر الذي سيؤدي إلى احتقان، سرعان ما سينفجر في 11 مارس 1948، حيث ستعمد فرنسا إلى نشر لائحة بالبضائع التي يمكن للأمريكيين استيرادها بكل حرية بدعوى المحافظة على قيمة الفرنك. ولكن البضائع التي كان يتم استيرادها عن طريق ميناء طنجة اضطرتها في دجنبر من نفس السنة إلى الرجوع عن هذا القرار الأول، ومنع الاستيراد إلا بإذن خاص،[7] وهنا أخذ التجار الأمريكان يطالبون بتطبيق الحقوق الاستثنائية التي تخولها إياهم

معاهدة 1836 ومعاهدة 1906 وطالبوا من حكومتهم التدخل في الأمر، وبعد الأخذ والرد بين واشنطن وباريس لمدة عامين، اتفق الطرفين سنة 1950 على عرض خلافهما على محكمة لاهاي.[8]

إذن ماهي وجهة النظر الفرنسية من هذا النزاع؟ وما موقف الولايات المتحدة من ذلك؟ وكيف تعاملت النخبة السياسية المغربية مع النزاع؟

كل هذه أسئلة وغيرها كثير يجب ملامستها قصد معرفة تأثيرها على قضية استقلال المغرب، عبر تدويلها.

1- النزاع الفرنسي الأمريكي حول حرية التجارة بالمغرب

أ– الموقف الفرنسي من حرية التجارة بالمغرب

فبخصوص وجهة النظر الفرنسية في هذه القضية التي دعت إليها، فإن محاميها السيد كرو اعتمد في تقديمه على تدعيم مسألة ارتقاء قانون أو معاهدة على حساب قانون أو معاهدة أخرى لتماثل الاختصاص، وكما عمد إلى تفنيد قضية الأثر الرجعي للمعاهدات السابقة عن 1912 والتي ستحتج بها الولايات المتحدة الأمريكية أمام رئيس المحكمة.

كان المحور الأول من القضية الذي توقف عنده المحامي الفرنسي، هو مسألة الأمة التي لها الأفضلية على غيرها في المغرب، وهي النظرية التي تعتمد على معاهدة سنة 1856 المبرمة ما بين المغرب وبريطانيا، وعلى معاهدة سنة 1861 المنعقدة بين المغرب واسبانيا[9] حيث قال: « **عندما كان المغرب مرتبطا مع الولايات المتحدة الأمريكية بمعاهدات فإن هذه قد استفادت من تلك الحالة لكن حينما لم تعد تلك المعاهدات في دائرة التنفيذ فلا يمكن للولايات المتحدة أن تثيرها».**[10]

اعتبرت الحكومة الفرنسية في شخص ممثل وجهة نظرها، أن مسألة الأفضلية ملغية بتخلي بريطانيا عن الامتيازات التي تخولها إياها معاهدة 1856، أما مسألة الحقوق التي أتت بها معاهدة 1861 فهي كذلك ملغية باعتبار أن معاهدة فاس 1912 فسخت ما تضمنته من حقوق للرعايا الإسبان المقيمين بالمغرب.[11]

أما بخصوص الاتفاقية المنعقدة بين الولايات المتحدة الأمريكية والمملكة الشريفة سنة 1836 بمدينة مكناس، فإن المحامي الفرنسي اعتبر أن هذه الاتفاقية لا تخول للأمريكان إلا الحق في المطالبة بـ:[12]

- اختصاص المحاكم القنصلية الأمريكية فيما يتعلق بالدعاوي المدنية التي تهم المواطنين الأمريكيين أو من هم في حكمهم من المحميين الأمريكيين.

- بحق القنصل في حضور المتابعات الجنائية الناجمة على ارتكاب جرائم أو مخالفات من جانب مواطن أمريكي أو ضده.

ومن هنا يمكن القول بأن الموقف الفرنسي من هذه المعاهدة يمكن تلخيصه في أن الحقوق التي اكتسبها رعايا الولايات المتحدة الأمريكية بالمغرب، بمقتضى هذه المعاهدة قد فات أوانها بحجة العلاقات الدولية الراهنة وكما تعللت فرنسا بتخلي إنجلترا وإسبانيا عن امتيازاتها كما ذكرت سالفا.[13]

وفي السياق نفسه، والمتعلق بالرغبة الفرنسية في تفنيد النقطة المتعلقة بالأفضلية، صرح المحامي الفرنسي قائلا في مرافعته أمام المحكمة: « **إننا أمام نقطة أساسية، فإذا كان للفصل المتعلق بالدولة ذات الامتياز في المعاملة المعنى الذي تريد أن تعطيه إياه الولايات المتحدة أي إذا كان يهدف إلى تركيز امتيازات اكتسبت بفضل معاهدات مع الغير بصفة دائمة ولو أبطلت تلك المعاهدات فإن المغرب في الوقت الحاضر خاضع وسيبقى خاضعا على الدوام لنظام أسس في المغرب بالقرن الثامن عشر وهو نظام تخلت عنه جميع الدول**».[14]

أما فيما يتعلق بالباب المفتوح والذي تنص عليه معاهدة الجزيرة لسنة 1906 فإن الحكومة الفرنسية اعتمدت في تفنيد هذه الحجة القانونية للأمريكان على مجموعة من المواثيق الدولية. إذ أن مسألة مراقبة الصرف اعتبرها المحامي الفرنسي لا تتنافى البتة ومعاهدة الجزيرة الخضراء، بل زاد في القول بأنه لا حق للأمريكان في أن يقولوا بأن الحرية الاقتصادية المنصوص عليها في هذه المعاهدة تبيح لهم عدم الرضوخ إلى قواعد مراقبة الصرف في المغرب، واعتبر أن من جملة الأسباب التي تنزع عن الحرية الاقتصادية صفة الإطلاق وعدم التقييد بشروط الدفاع عن النظام العام.[15]

إن هذه المبادئ قد أضرت بمصلحة المغرب وسكانه سواء منهم المغاربة أو الأجانب، بل إن فرنسا على لسان محاميها، اعتبرت أن الاعتراف الذي قدمته الولايات المتحدة الأمريكية لفرنسا بحمايتها على المغرب، هو الأمر الكفيل بإلغاء امتيازاتها السابقة وخاصة المتعلقة بضرورة موافقة حكومة واشنطن على أي قانون بالمغرب يشمل الرعايا الأمريكيين ويخص بالذكر المرسوم الصادر في 30 دجنبر 1948 المتعلق بالواردات.[16]

أما فيما يتعلق بمراقبة الصرف أو الواردات التي أصدرت من أجلها فرنسا المرسوم السابق الذكر، فإن فرنسا بررت موقفها هذا من الأمر، باعتباره لا يتنافى مع معاهدة الجزيرة الخضراء، وأنه لا حق للأمريكيين في أن يقولوا بأن الحرية المنصوص عليها في هذه المعاهدة تبيح لهم عدم الرضوخ إلى قواعد مراقبة الصرف في المغرب، ولاحظ محاميها بأنه من جملة الأسباب التي تنزع عن الحرية الاقتصادية صفة الإطلاق وعدم التقييد بالشروط، الدفاع عن النظام العام.[17]

والمقصود من النظام العام في نظر الحكومة الفرنسية، العجز في الميزان التجاري، الذي خلفه اختلال التوازن في ميزان الواردات والصادرات، فأمريكا تصدر إلى المغرب أكثر مما تستورد منه، الشيء الذي أدى إلى هذا الأمر بفعل اختلاف قيمة الفرنك والدولار.[18] كما دعمت فرنسا طرحها في هذه النقطة بمجموعة من النصوص من مواثيق دولية كالاتفاقية الدولية الخاصة بالنقد، ميثاق لاهفان، المعاهدة الأوربية للتعاون الاقتصادي، الاتحاد الأوربي للأداءات، وخلص محاميها إلى مبدأ الحرية مع عدم التمييز المنصوص عليه في معاهدة الجزيرة الخضراء، يراعى إذا ما تطلب الأمر ضمان إقرار التوازن في الميزان التجاري.[19]

خلاصة القول إن الحكومة الفرنسية كان هدفها من مراقبة الواردات نحو المغرب، هو احتكار هذا السوق وكذا المواد الأولية الخامة التي كان التجار الأمريكان يصدرونها نحو بلدانهم، ومن هذا الباب لجأت إلى إصدار المرسوم الذي دشن هذا النزاع والذي سينتهي في هذه المحكمة بصفة شبه نهائية.

ب - الموقف الأمريكي من حرية التجارة بالمغرب

ابتدأ الدفاع الأمريكي بقيادة المحامي الأدريان فيشير، محاولته التأثير على الدفاع الفرنسي في عقد ندوة صحفية بخصوص هذا النزاع حول حرية التجارة بالمغرب.[20]

وهي الخطوة التي حاول بها الجانب الأمريكي الضغط على فرنسا سياسيا من خلال مخاطبته ود المغاربة إذ قال في الندوة: « **سيكون بإمكان المغاربة أن يديروا شؤونهم مع من يريدون إذا ما أصدرت محكمة العدل الدولية حكمها في صالح الولايات المتحدة الأمريكية في موضوع النزاع مع فرنسا بشان حقوق الرعايا الأمريكيين في المغرب...**».[21]

وهذه الخرجة الإعلامية للمحامي الأمريكي لها ما يبررها فهو يحاول الضغط على فرنسا بأكثر من المطالبة بحقوق الرعايا الأمريكيين بل بمحاولة تفنيد وضرب عضد احتكارها

للمغرب والمتمثل في عقد الحماية الذي يخول لفرنسا تسيير شؤون المغرب الخارجية، هذا فضلا عن محاولته استفزاز الحركة الوطنية المغربية للإدلاء بدلوها في هذا النزاع لصالح الولايات المتحدة الأمريكية ليختم هذه الندوة الصحفية بالإشارة لتمسك بلاده بامتيازات رعاياها التجار بالمغرب، باعتباره المصالح المحمية هي الوحدة المفتوحة في وجه الولايات المتحدة الأمريكية بموجب اتفاقيات اقتصادية سابقة عن معاهدة الحماية.[22]

أما بخصوص تقديم وجهة النظر الأمريكية بشكل رسمي فإنها بدأت يوم الاثنين 21 يوليوز 1952 داخل أروقة محكمة العدل الدولية بلاهاي، حيث سيبدأ مستر أدريان فيشير المستشار القانوني لوزارة الخارجية الأمريكية والمدافع الأول عن وجهة النظر الأمريكية، بالإضافة إلى نائبه مستر جوزيف سوني تقديم موقف أمريكا الرسمي والقانوني من هذه القضية، هذا بالإضافة إلى الصيغة السياسية التي ستطغى على خطابهما، وهي الصبغة التي بدأ التلميح لها من المؤتمر الصحفي الذي عقده أدريان فيشير والتي سبق وأن أشرنا إليها.

فمن الناحية القانونية، فإن معاهدة الجزيرة الخضراء، ستشكل عضد المرافعة الأمريكية، وذلك باعتبارها المعاهدة الكافلة لحقوق الرعايا الأمريكيين بالمغرب، إذ أنه بمقتضاها هم وحدهم الذين لهم الحق في جلب السلع إلى المغرب بدون عملة.[23]

فيما يتعلق بعقد الجزيرة الخضراء، فإن الدفاع الأمريكي خصص مرافعته الأولى لنفسية الإدعاء الفرنسي الذي يقول بفسخ اتفاقية الحماية لما سبقها من معاهدات واتفاقيات، والذي دعم أطروحته هاته بالتنازل الإنجليزي والإسباني والألماني عن امتيازاتها السابقة بالمغرب، معتبرا استمرار العمل بمثل هذه المعاهدات والاتفاقيات سيضر بمصلحة ووضع المغرب الدولي.

ففي مثل هذه النقط التي استهدفت عقد الجزيرة الخضراء الذي سيشكل نقطة قوة الملف الأمريكي، توقف أدريان فيشير ونائبه، إذ أكدت الولايات المتحدة الأمريكية على لسانها أنها لا تستهدف من وراء قضيتها هاته تأزيم العلاقات المغربية الفرنسية، بقدر ما هي مهتمة باحترام فرنسا حقوق الأمريكيين بالمغرب بمقتضى المعاهدات التعاقدية التي لها مع سلاطين البلاد قبل معاهدة الحماية،[24] هذا الاحترام الذي لا يمكن في نظرها أن يضر بمصلحة المغرب وازدهاره ولا بوضعه الدولي، إذ قال المحامي الأمريكي: "...**إن الوضع الدولي للمغرب تقرر في الجزيرة ويقول الجنرال جوان نفسه بأن هذا العقد يعد عقد ازدياد المغرب العصري**".[25]

ويضيف المحامي الأمريكي: « **لهذا فإنه يقصد بأن الوضع الدولي للمغرب محدد وفق مبادئ الجزيرة الخضراء وليس بعقد معاهدة الحماية مع المولى عبد الحفيظ"**،[26] وهذه المبادئ التي حددت هذا الوضع تمثلت في:

1 – احترام وحدة التراب المغربي.

2 - احترام سيادة جلالة الملك.

3 – المساواة الاقتصادية.[27]

فالولايات المتحدة الأمريكية بموجب هذه المبادئ التي وضعت من أجل حماية المغرب وتطوير مشروعه الإصلاحي، فإنها رأت أن: "**... الأمم في ذلك العصر ومن ضمنها المغرب كانت تريد أن يسمح لهذه البلاد بإدخال ما تحتاجه من إصلاحات ورؤوس الأموال ومساعدة من الخارج".**[28] **ومن هنا ترى الولايات المتحدة الأمريكية أنه الأجدى بفرنسا أن لا تضر بمصلحة المغرب واحتكاره لنفسها، لأن ذلك سيعيق تطور الإصلاحات، بل يجب التدخل لحماية المغرب، خاصة أن هذه المبادئ الثلاث وضعت لتحول دون استقرار مصالح خاصة أو مصالح استعمارية بالمغرب، وكانت الأمم في الجزيرة، تسعى لكي لا تدخل أفكارا استعمارية في المغرب، فعقد الجزيرة كان قصده الأساسي هو حماية المغرب من الاستعمار، ومن الاحتكار الخاص، وكانت تريد أن يبقى المغرب مفتوحا في وجه العالم بأسره لمصلحته...».**[29]

أما فيما يتعلق بإمكانية فسخ معاهدة الحماية، لهذه المعاهدة وغيرها والتي رأت فرنسا أنها مسألة تعنيها هي وحدها، بموجب هذا العقد الذي لها مع المغرب، فإن الولايات المتحدة الأمريكية، لم يرقها الأمر، ولم توافق عليه، وذلك أن للمغرب: « **من ناحية الحقوق الدولية شخصية قانونية، والمحكمة الدائمة للعدل أصدرت في سنة 1923 قراريوم السابع من فبراير يتعلق بالجنسية قالت فيه أن المغرب لا يدخل في الاختصاص الوطني لفرنسا، والعلاقات ما بين المغرب والخارج ليست بعلاقات قاصرة على فرنسا والمغرب مازال متمتعا بوضعيته الدولية».**[30]

بل إن الولايات المتحدة الأمريكية في موقفها هذا من عدم إمكانية عقد الحماية فسخ المعاهدات السابقة، زادت على لسان محاميها أدريان فيشر قائلة: « **فالحماية لم يترتب عنها وضع حد للعلاقات بين المغرب والخارج أو تعديل للمعاهدات السابقة... إن تأسيس الحماية نفسه يعطينا الأدلة على ذلك، فالمعاهدة الفرنسية الألمانية لسنة 1911 قد مهدت لوضع الحماية التي أبرمت سنة 1912، وقد طالبت فرنسا من دول عقد الجزيرة أن تو افق**

على معاهدتي 1911-1912، فرفضت الولايات المتحدة هذه المو افقة لأنها اعتبرتها منافية للوضع السابق للمغرب... ولهذا فإن لأمريكا تمثيلا دبلوماسيا في المغرب كما أنه لها دبلوماسيين معتمدين لدى السلطان...».[31]

إن عدم اعتراف الولايات المتحدة الأمريكية بهذه المعاهدات يعني أنها لا تلزمها، الشيء الذي يعني استمرار علاقتها بالمغرب وفق المعاهدات السابقة، وإذا كانت فرنسا قد احتجت إلى تنازل كل من انجلترا واسبانيا وألمانيا عن امتيازاتهما التي تخولها إياهم معاهدة الجزيرة الخضراء فإن الولايات المتحدة الأمريكية رأت أن الأمر تم نتيجة صفقة سياسية بين فرنسا وهذه الأطراف، فإنجلترا وافقت بعد تنازل فرنسا عن امتيازاتها في مصر وإسبانيا لم توافق إلا بعد تنازل فرنسا عن الريف، وألمانيا بعد تنازل فرنسا عن الكامرون،[32] أما فيما يتعلق باعتراف الولايات المتحدة الأمريكية بعقد الحماية سنة 1917 فإن المحامي الأمريكي، أرجع ذلك بالتزام فرنسا بأن لا تمس الحقوق الناجمة عن معاهدة الجزيرة، والتي ظل الأمريكيون يتمتعون بها إلى غاية إعلان فرنسا رغبتها احتكار السوق المغربية ومضايقة التجار الأمريكان.

وفي السياق نفسه وخاصة المتعلق بمراقبة الواردات فإن الولايات المتحدة الأمريكية، اعتبرت أن فرنسا تخرق بهذا الأمر ميثاق الأمم المتحدة الذي يقر باحترام الأسبقية لمصالح الأقطار الغير مستقلة على مصالح الدول المشرفة على هذه الأقطار.[33] حيث أنها أقدمت على اتخاذ تدابير مختلفة تقدم فيها مصالحها على المصالح المغربية، بل اعتبرت أمريكا أن هذا الأمر اتخذ دون مراعاة عقد الجزيرة وليس على عقد الحماية الذي أسس على أساس القيام بإصلاحات اقتصادية بالبلاد والتي هي الأساس في تحقيق أي تطور سياسي حسب المحامي الأمريكي.

وفي الإطار نفسه فإن الولايات المتحدة الأمريكية في شخص مستر أدريان فيشير أقدمت على تفنيد حجة الفرنسيين في قيامهم بمراقبة الواردات المغربية، وخاصة المتعلقة بقانون الخزينة المالية الدولية، إذ أن أدريان فيشر صرح في مرافعته داخل المحكمة قائلا: **"خلافا لما قاله خصماي المبجلان فإن الفصول المتعلقة بالخزينة المالية الدولية لا تبرر اتخاذ مرسوم 1948 الذي يقنن الواردات بدون عملة...".**[34]

وقد اعتمد في تفنيد وجهة النظر الفرنسية هاته، على مجموعة من النصوص القانونية للخزينة المالية الدولية التي ساقها لرئيس المحكمة، بل إن الولايات المتحدة الأمريكية اعتبرت أن مراقبة الواردات هو السبب الرئيسي لارتفاع الأسعار، وفي هذا السياق دعا المحامي

الأمريكي رئيس المحكمة إلى مقارنة ثمن السكر الزهيد بمدينة طنجة حيث هي منطقة دولية غير خاضعة وارداتها للمراقبة، بثمن السكر بمدينة الدار البيضاء التي تقع تحت نفوذ الحماية الفرنسية.[35]

من كل هذا فإن الولايات المتحدة الأمريكية تتهم فرنسا بفرض ضوابط استبدادية على الواردات بدون عملة، وكذا بتأويل الاتفاقيات الاقتصادية الدولية آنذاك تأويلا منافيا لمعاني تلك الاتفاقيات، ثم باتخاذ موقف متعارض مع الوعود التي قطعتها الحكومة الفرنسية حيث نالت اعتراف الولايات المتحدة الأمريكية ودول أخرى بالحماية.

أما فيما يتعلق بجباية الضرائب من الأمريكيين فإن الولايات المتحدة الأمريكية اعتبرت أن العقود المبرمة بينها والمغرب، وكذا ما بين هذا الأخير والأمم الأخرى تشكل الحصانة فيما يتعلق بجباية الضرائب، ومن هذا طالبت على لسان محاميها من المحكمة أن تعلن أن هذه الضرائب جبيت بصفة غير قانونية وأنه يجب إرجاعها لأصحابها الأمريكيين.[36]

أما فيما يتعلق باختصاص المحاكم القنصلية فإن رد الولايات المتحدة الأمريكية على وجهة النظر الفرنسية كان سياسيا أكثر منه قانونيا. إذا اعتبرت أن المغرب دولة ذات سيادة ومتميزة عن فرنسا، وبذلك فإن الولايات المتحدة بتشبثها بالمادة التي تنص على حق الأسبقية لها كامل الحق في المطالبة بنفس الحقوق القضائية التي نالتها فرنسا بعدما بسطت حمايتها على المغرب، ففرنسا قد حصلت على ظهير شريف يخول لها محاكم أجنبية على التراب المغربي لرعاياها القاطنين في البلاد، وللأمريكيين الحق في نفس الأمر.[37]

إن رفض الولايات المتحدة الأمريكية خضوع رعاياها للمحاكم الفرنسية بالمغرب، جاء مقرونا برفض ثاني لخضوعهم للتشريع المحلي إلا بموافقة حكومتهم،[38] وذلك بمقتضى معاهدات دولية، بل إن المحامي الأمريكي استدل على هذه النقطة باستمرار المقيم العام إلى غاية 1948 في طلب موافقة القنصل الأمريكي بمدينة طنجة.[39]

يتلخص الموقف الأمريكي في اعتباره معاهدة الجزيرة الخضراء، الدستور الحي الذي ينظم علاقة الأمم بالمغرب، والذي تمتد جذوره في الماضي والحاضر ويرنو بعينه نحو المستقبل - على حد تعبير المحامي الأمريكي - باعتباره يحتوي على المبادئ التي ينبغي أن تقود المغرب نحو مرحلة الدولة العصرية، إن أمريكا لا تعتبر معاهدة الجزيرة وثيقة بالية، وضع لها حد مع توقيع معاهدة الحماية. بل هي السبيل لضمان عدم إدماج المغرب في الاقتصاد الفرنسي والذي كان الهدف من وراء هذه الإجراءات التي أقدمت عليها فرنسا لمضايقة التجار الأمريكان.

2- موقف النخبة السياسية المغربية من قضية النزاع الفرنسي الأمريكي حول حرية التجارة

إن اعتماد الولايات المتحدة الأمريكية على مبدأ السيادة المغربية في دفاعها أمام المحكمة على مصالحها التجارية، مستندة في ذلك إلى قرار محكمة لاهاي لسنة 1923 المتعلقة بالجنسية،[40] وكذا استنادا إلى مقرارات مؤتمر الجزيرة الخضراء لسنة 1906، أثار حفيظة الفرنسيين إذ وقعت بينهم والأمريكان خلافات جوهرية أثناء تقديم المذكرات الكتابية، حيث طالبت أمريكا بمن يمثل وجهة نظر الحكومة المغربية، في الوقت الذي رفضت فرنسا ذلك بادعائها تمثل وجهة نظر حكومتين بمقتضى معاهدة الحماية، إلا أن أمريكا رفضت هي الأخرى هذا الاقتراح باعتبارها إبان تحطيمها لشخصية المغرب القانونية الدولية، فأمريكا أقرت أنها لا زالت تعتبر المغرب دولة متميزة عن فرنسا.[41]

ويمكن القول إن هذه الأرضية التي بنت عليها الولايات المتحدة الأمريكية أطروحاتها في صراعها مع الحكومة الفرنسية، شكلت دفعة قوية للنخبة السياسية[42] في تسوية مشروع استقلال المغرب، فالولايات المتحدة الأمريكية حاولت منذ البداية استفزاز النخبة المغربية للإدلاء بموقفها من هذا الصراع، وهو الأمر الذي تأتى بعد دفاع الأمريكان عن السيادة المغربية واستقلالها عن فرنسا، وهو الأمر الذي يعني عودة القضية المغربية إلى ما قبل معاهدة الحماية أي إلى ساعة تدويلها.[43]

ومن هذا الباب فإن النخبة الوطنية المغربية استغلت ذلك على المستوى الدبلوماسي، إذ قامت بصياغة مذكرة في الخلاف الدائر بين الحكومة الفرنسية والأمريكية حول حرية التجارة بالمغرب، شارك في صياغتها الأحزاب السياسية الوطنية المغربية آنذاك، وتم رفعها إلى محكمة لاهاي الدولية، وتشير جريدة العلم إلى ذلك في تغطيتها للنزاع الأمريكي الفرنسي حول حرية التجارة بالمغرب، والتي تتبعتها جل الجرائد الوطنية، وفي عددها ليوم 25 يوليوز 1952 أشارت إلى ذلك بالقول: **"رفعت جبهة الأحزاب الوطنية المغربية بتاريخ 10 ماي مذكرة إلى محكمة لاهاي...وقد حددت الجبهة موقفها من النزاع بما يكفل مصلحة المغرب...وأضافت إلى المذكرة أربعة ملاحق: أولها متعلق بخرق السيادة المغربية، وثانيها متعلق بأحوال التجارة والاقتصاد في المغرب، وثالثها يتعلق بخرق دستور الأمم المتحدة فيما يمس بمبدأ تقديم مصالح أهل البلاد القاصرة، أما الر ابع فخاص بخرق عقد الحماية."**[44]

وقد ارتأى عمر بن عبد الجليل وعبد القادر بن عبد الجليل كتابة مذكرة جبهة الأحزاب الوطنية،[45] تأييدا للطرح الأمريكي، إذ اعتبرا أن الحكومة الفرنسية تتوخى من وراء الإجراءات التي أقدمت عليها في سبيل تضييق الخناق على حرية التجارة بالمغرب، رغبتها في توجيه الاقتصاد المغربي لصالح الاقتصاد الفرنسي، وبالتالي ربط الفرنك المغربي بالفرنك الفرنسي،[46] في أفق سيطرة هذا الأخير، الأمر الذي يعني طمس السيادة المغربية التي من أهم رموزها العملة، وهذا الأمر لن يتأتى إلا بسن قوانين تسمح بخنق الاقتصاد المغربي، وفي هذا السياق جاءت القوانين المتعلقة بمراقبة الواردات.

كما طلبت جبهة الأحزاب الوطنية باحترام السيادة المغربية المنصوص عليها في معاهدة مؤتمر الجزيرة الخضراء، وكذا احترام سياسة الباب المفتوح، وفي هذا السياق اعتبرت النخبة السياسية المغربية أن معاهدة الحماية لا تخول للحكومة الفرنسية التحكم في السياسة الخارجية المغربية واتخاذ قرارات فيها إلا بعد موافقة صريحة من السلطة الشرعية في البلاد.[47]

كما ذيلت جبهة الأحزاب الوطنية مذكرتها إلى محكمة لاهاي الدولية بمجموعة من التحفظات التي تعكس بشكل صريح موقف النخبة السياسية المغربية من هذا الصراع الدائر، وقد جاء في هذه التحفظات: «**ترى جبهة الأحزاب الوطنية المغربية من واجبها أن تستدعي بكل احترام نظر المحكمة إلى أهمية الدعوة المرفوعة اليوم عليها ونرجو أن تتفضل المقترحات التالية:**

. إن المغرب لا يخضع طواعية للنظام الذي وضعته فرنسا، فإنه لا يعترف لها كذلك بأي صبغة للتصرف باسمه وبدون المو افقة الصريحة من الحكومة الشرعية.

. لا يعتبر المغرب نفسه في أي حال من الأحوال مرتبط بقرار قد يضر بمصالحه المشروعة مهما يكن المستفيد.

. لا يعتبر المغرب نفسه في أي حال من الأحوال مرتبط بقراريكون من عو اقبه إعطاء صبغة مشروعة لحال و اقعة قد تضر بمصالحه، وحتى مع تجريد المغرب من امتيازات قديمة للتفويض، عليه امتيازات جديدة أشد خطرا».[48]

إن هذه التحفظات تشكل صلب وجهة النظر الخالصة للنخبة المغربية في هذا الصراع، حيث أن جبهة الأحزاب الوطنية أكدت للمحكمة الدولية عدم اختصاص فرنسا بالشؤون المغربية، حيث اعتبرت أن أي تصرف باسمها لا يمكن أن يتم خارج موافقة السلطة الشرعية للبلاد المتمثلة في السلطان،[49] ويمكن القول أن هذا الأمر هو الذي قسم ظهر الحكومة

الفرنسية ومحاميها، باعتبار أن كل مجريات القضية ستدور داخل قاعة المحكمة على مسألة السيادة المغربية، ففرنسا ظلت تدعي تمثيلها للمغرب، وأمريكا ظلت تعتبر المغرب دولة لها كيانها المستقل عن فرنسا.

بل إن جبهة الأحزاب الوطنية ارتأت الحياد في وجهة نظرها، حينما دعت المحكمة إلى عدم تكبيل المغرب بامتيازات جديدة أشد خطرا،[50] وهذا النوع من الحياد يحمل في طياته ميلا إلى الحكومة الأمريكية باعتبار القاعدة هي كون المغرب سوق مفتوح، أما الاستثناء فهو ما تهدف إليه الحكومة الفرنسية في احتكار السوق المغربية.

لقد تطلب الموقف الدبلوماسي للنخبة السياسية المغربية هذا الوقت الكثير الذي كان من الممكن أن لا يأتي لولا تشجيع الأمريكان للمغاربة بالإدلاء بموقفهم وذلك عند ارتكاز دفاعهم في المحكمة على السيادة المغربية، وبالرغم من عدم حضور من يمثل وجهة الحكومة الشريفة بالمحكمة، فإن موقف النخبة المغربية على المستوى الإعلامي كان متوازيا مع تطور القضية داخل ردهات محكمة لاهاي.

فعلى مستوى جريدة العلم لسان حزب الاستقلال فإنها كانت تتابع تطورات القضية يوما بيوم، وذلك لما كان لهذا الحزب من تطلعات فيما يمكن أن تقدمه هذه القضية من تقدم لمشروع استقلال المغرب، ومن هذا الباب لم تتوقف الجريدة عند حدود نقل وقائع الجلسات بل انتقلت إلى إقحام مجموعة من المقالات كتعاليق على مرافعة المحامي الفرنسي أو الأمريكي.

وانطلاقا من هذه النقطة فإننا وقفنا على عدة مقالات تعكس ما قلناه بل وتجسد موقف الحزب من هذا الصراع، وأول مقال نقف عليه في هذا الاتجاه نجد مقالا بعنوان :" المغرب لا يتقيد بأي قرار قد يضر بمصالحه" وفيه تساءل صاحبه - بعد إيراد المرافعة الفرنسية- عن: « **من اعتمد الحكومة الفرنسية لتمثيل المغرب في هذه الدعوة؟ فالشيء المحقق هو أن السلطة المغربية الشرعية لم تعتمدها، وحتى عقد الحماية الذي تستند عليه لتبرير هذا التمثيل لم يرد فيه ما يسمح لها بالقيام بهذا العمل دون مشاورة حكومة جلالة الملك**»[51] يقول صاحب المقال.

وفي مقال آخر: « **نعم إننا نوافق المحامي الفرنسي على مناهضته لنظام الامتيازات ونؤيده في عدم وجود مبرر لبقائها، ولكن نؤكد أنه لا ينبغي زوال امتيازات لصالح أخرى اشد منها ضررا بالنسبة للشعب، فلو كانت الامتيازات التي تطالب الحكومة الفرنسية من محكمة لاهاي ببطلانها في صالح هذا الشعب ولفائدة الدولة المغربية المتمتعة بكامل**

حقوقها وسيادتها لكنا من أول المصفقين لدفاع مستر كرو»،[52] بل اعتبر صاحب المقال الحجج الفرنسية في هذه القضية حججا بليدة باعتبار أنه يحاول إقناع هيئة المحكمة بأن الدفاع عن الاستعمار دفاع عن الأمة المغربية.

بل إن جريدة العلم دخلت في صراع إعلامي مع الجرائد الاستعمارية، التي كانت تسوق لموقف فرنسا من النزاع معتبرة أن قضية حرية التجارة بالمغرب ليست في صالح المغاربة، وفي هذا السياق نقف على مقال بعنوان "ما هذا المنطق" وهو عبارة عن رد عن تعليق لجريدة La vigie marocaine على طبيعة تعاطي حزب الاستقلال مع هذا النزاع، إذ اعتبر المقال هذا التعليق مجرد تضليل سفسطائي ومحاولة إقناع المغاربة بواقع هم له رافضون،[53] بما في ذلك عقد الحماية الذي بنى عليه صاحب التعليق موقفه من ممارسات حزب الاستقلال في النزاع الأمريكي الفرنسي، إذ اعتبر أن هذه المعاهدة تخول لفرنسا التحكم في سياسته الخارجية ما دام معترف بها دوليا وداخليا من السلطات الشرعية.

لقد كانت النخبة المغربية تعي جيدا أن الموقف الأمريكي لم يكن موقفا مساندا لاستقلال المغرب بقدر ما هو موقف يدافع عن مصالح الولايات المتحدة الأمريكية في المغرب ويتضح ذلك من خلال تصريح المستشار القانوني الأمريكي قائلا: **"حتى في حالة حصول الولايات المتحدة على حكم يكون في صالحها فإنها ستكون مضطرة للبحث عن حل وسط مع فرنسا لتسوية هذه القضية الخاصة بحقوق الرعايا الأمريكيين بما تكون فيه مصلحة الشعوب الثلاثة المعنية بالأمر."**.[54]

وبالرغم من ذلك فإن النخبة السياسية المغربية كانت تعرف هدفها في تلك المرحلة، والمتمثل في عدم طمس هوية وسيادة الأمة المغربية، تحت قيادة السلطان سيدي محمد بن يوسف، وقد أدرجت ذلك في مذكرة جبهة الأحزاب الوطنية المغربية التي رفعتها إلى محكمة لاهاي، مبينة عدم مسؤولية حكومة جلالة السلطان عن هذا التشريع موضوع النزاع، وفسرت ذلك باحتكار الأمة الحامية لإصدار القرارات والقوانين، وتنفيذها وهو ما يعني التصرف المباشر في شؤون البلاد من طرف الدولة الفرنسية، وهو ما يتنافى مع معاهدة الحماية.[55]

وقد ذكرت النخبة في مذكرتها ما تعرض له السلطان من مضايقات سنة 1951، وكادت السلطات الفرنسية أن تخلعه، إثر اعتراضه لاحتكار التجارة، والامتناع عن إمضاء نصوص تشريعية رآها السلطان منافية لمبدأ السيادة المغربية، وضد مصالح الشعب المغربي، الأمر الذي أثار أزمة عنيفة بينه وبين الإقامة العامة، مما أزم العلاقات الفرنسية المغربية.[56]

ووفق ذلك، فإن النخبة السياسية المغربية جسدت موقفها من خلال مذكرة جبهة الأحزاب الوطنية، وكذا من خلال ما عبرت عنه الآراء في الجرائد الوطنية آنذاك والتي تعد "العلم" أبرزها في تلك الفترة، وهو الموقف الذي تماشى والطرح الأمريكي في هذه القضية، وتجدر الإشارة إلى أنه لولا ارتكاز القضية على مبدأ السيادة المغربية لما سجل للنخبة الوطنية من موقف، وهذا المبدأ لم تثره الولايات المتحدة حبا في المغرب بل حبا في مصالحها الإستراتيجية التي هددتها فرنسا بقراراتها.

لقد كان يوم 27 غشت 1952 هو اليوم الذي أصدرت فيه محكمة لاهاي حكمها في قضية النزاع الأمريكي الفرنسي حول المغرب،[57] وجاء الحكم لصالح الولايات المتحدة الأمريكية، إذ اعتبرت المحكمة القرار المؤرخ بتاريخ 30 دجنبر 1948 والذي يحرر فرنسا من مراقبة وارداتها إلى المغرب ويخضع الولايات المتحدة للرقابة، منافيا لعقد الجزيرة الخضراء الذي يعطي الحق لأمريكا في المطالبة بالمساواة في الحقوق الاقتصادية مع فرنسا، كما أن المحكمة أقرت الامتيازات القضائية في القضايا المدنية والجنائية الموجهة ضد الرعايا والمحميين الأمريكيين وفقا لبنود الجزيرة الخضراء.[58]

خلف هذا الحكم مجموعة من المواقف المؤيدة والمعارضة له، فقد أثار انتقادات واسعة في الأوساط الفرنسية، إذ علقت الصحافة الفرنسية على الهزيمة النكراء التي منيت بها فرنسا، كما أنها توجست من التبعات الاقتصادية والسياسية لهذا الحكم، وقد أشارت جريدة العلم إلى هذا القلق في صفوف الفرنسيين موردة ما نشر في جريدة L'information بعد تنديدها بتفاؤل الحكومة الفرنسية: **"مما لا جدال فيه أن الولايات المتحدة الأمريكية ربحت في الحصول على المساواة في الحقوق في الميدان الاقتصادي وهذا مكسب له عواقب عظيمة على المؤسسات الفرنسية القائمة في المغرب وبالنسبة لتجارة المغرب وفرنسا."**.[59]

كما أوردت جريدة العلم مجموعة من الآراء الصحفية التي خلفها الحكم، فجريدة Les échos قالت: **"ينبغي أن نلاحظ أن وزارة الخارجية الفرنسية لم تحصل على الفوز الذي كانت تأمله من وراء الحكم الذي كان في صالح الولايات المتحدة الأمريكية"**، واسترسلت العلم في نشر ردود فعل الصحافة الفرنسية، فجريدة Le rhum عبرت أن **"محكمة لاهاي قد اعترفت للأمريكيين بحق جلب سلعهم إلى المغرب دون عملة وهذا سيتيح للمضاربين أن يجعلوا الفرنك المغربي في وضع سيء كما سيضعف نفوذنا بالمغرب"**، أما جريدة Parisien libre فقد بينت فشل فرنسا في المحكمة، كما عبرت عن انتظارها لهذا الحكم لاعتبارات مهمة

تمثلت في محاصرة فرنسا أمميا من طرف الكتلة العربية والأسيوية، التي تدين أعمال فرنسا بتونس والمغرب، وذهبت جريدة Ce matin lui إلى نصح الحكومة الفرنسية بمفاوضة أمريكا لإبرام اتفاق اقتصادي خال من كل تدخل سياسي في المغرب.[60]

إذا كانت الصحف الفرنسية قد أجمعت على اندحار الأطروحة الفرنسية، وعبرت عن استياء الفرنسيين من ذلك، فإن الرأي العام الدولي قد عرف ارتياحا من هذا القرار فالصحافة البلجيكية عبرت عن قلقها من الحكم لو كان عكسيا، مما يستوجب مراجعة عقد الجزيرة الخضراء، كما أكدت أن المصالح البلجيكية ستكون معرضة للخطر الداهم في تلك الحالة، أما المغرب فكان سيصبح صيدا خالصا لفرنسا،[61] أما الصحافة السويسرية فقد طرحت مجموعة من الأسئلة عن مصير المغرب بعد هذا الحكم، متسائلة عن ما يمكن أن تفعله واشنطن، فهل ستحاول المس بالوضع السياسي للمغرب وتأييد الكتلة العربية الأسيوية في هيأة الأمم المتحدة؟.[62]

وقد عبر روبير رودس عضو مجلس الشيوخ الأمريكي، ورئيس الغرفة التجارية الأمريكية بالمغرب، وكذلك رئيس الفرع المحلي للفيف الأمريكي،[63] عن هذا الحكم قال: **"يفيد هذا القرار أن المغرب سيصبح ميدانا تزدهر فيه المشاريع الحرة من الطراز الأمريكي التي كانت لحد الآن محوطة بسياج من التقنيات تغمر اقتصاد أكبر جزء من النصف الشرقي للكرة الأرضية"**، كما أن التجار الأمريكيين المقيمين بالمغرب عبروا عن فرحتهم لهذا الحكم، لما يمكن أن يشجع في استقرار تجار آخرين بالمغرب، ويساعد على جلب سلع تثري السوق المغربي بأثمان أقل من الأثمان المتداولة.[64]

لقد كان لمتابعة الصحف المغربية للمواقف المتضاربة من هذا الحكم معنى دقيق، يعبر عن موقف مبطن بارتياح النخبة المغربية لهذا الحكم، وهي العارفة بالدور الذي سيلعبه في تقدم القضية الوطنية إلى الأمام، إذ كانت النخبة السياسية تعول على تدخل القوى العظمى في المسألة المغربية يقول الوزاني: **"إن كل ما ذكرنا، عن الدول الكبرى ...وبوقوفنا على جملة من العوامل العظيمة التي تحفزنا كلها للعمل الحاسم في هذه الظروف وهو إلغاء الحماية، وإعلان الاستقلال، والمطالبة بالجلاء، ومن الآن فإن تدخل روسيا وأمريكا قد أخذ بنظم فرنسا التي استطيرت له فزعا ورعبا، وأصبحت تحسب له ألف حساب."**.[65]

تذكر جريدة العلم أن قرار المحكمة خلف ابتهاجا في صفوف المغاربة، واستغراب بعض الصحف لتغطيتها ارتياح المغاربة لذلك، وفي ردها على هذا الاستغراب، أجابت على السؤال

الذي طرحته في عنوان كبير بعددها الصادر يوم 31 غشت 1952، لماذا ابتهج المغرب بقرار محكمة لاهاي؟، وبررت ذلك ب: **"أن ارتياح المغاربة لم يكن لأن محكمة العدل الدولية حكمت لأمريكا ضد فرنسا، فليس من الطبيعي أن يستريح المغاربة لانتصار دولة أجنبية على أخرى لو لم يكن هذا الانتصار يتصل بصالح المغاربة ويبرهن على تعزيز السيادة المغربية".**[66]

عددت الجريدة الفوائد التي سيجنيها المغرب من وراء هذا الحكم، واعتبرت أهم فائدة سياسية هي إعطاء المحكمة الدولية قيمة كبرى للمعاهدات الدولية التي كان المغرب طرفا فيها، كمعاهدة مكناس 1832 التي عقدت بين المغرب وأمريكا، ومعاهدة الجزيرة الخضراء، ومعنى ذلك أن معاهدة الحماية لم تلغ ما قبلها من معاهدات، كما أن فرنسا ليس في استطاعتها أن تنفرد بالمغرب فتزعم في يوم من الأيام أنه قطعة تابعة لفرنسا، تقول الجريدة: **"...بل لا يزال في استطاعته (أي المغرب) أن يطالب بالحقوق التي اعترفت بها هذه المعاهدات الدولية و أقرتها كالحق الذي اعترف به عقد الجزيرة ويتمثل في اعتراف الدول بسيادة السلطان واستقلال المغرب ووحدة أراضيه.".**[67]

هذا من الناحية السياسية، أما الفائدة الاقتصادية التي سيجنيها المغاربة من هذا القرار فتتمثل في تحرير السوق المغربية من سيطرة الشركات الفرنسية ورؤوس الأموال الفرنسية، والتي تكرست خلال الحرب العالمية الثانية، وتعززت بموجب القرار المقيمي لسنة 1948، هذه الامتيازات التي جعلت من المغاربة عبيدا مسخرين لخدمة الاقتصاد الفرنسي على حد تعبير الجريدة، واستعاضت الجريدة من جشع غلاة التجار الفرنسيين الذين احتكروا السوق المغربية، وتحكموا في الأسعار، مستغلين الشعب المغربي الذي معظمه فقراء. تقول الجريدة: **"فهذا القرار سيحرر المغرب من هذه السيطرة التي لم يكن في فرضها أي مصلحة للمغرب مطلقا وسيعيد نظام الباب المفتوح ويخضع الاقتصاد في المغرب للقاعدة الاقتصادية قاعدة العرض والطلب في جو من حرية العرض وحرية الطلب.".**[68]

لهذه الأسباب ابتهج المغاربة بحكم محكمة العدل الدولية، تقول الجريدة: **"ولهم الحق في ذلك فهم الذين اكتووا بنار القوانين الاستثنائية الجائرة المفروضة على كل مقومات الحياة في المغرب، وهم الذين عرفوا كيف تستغل الإدارة الفرنسية والحكومة الفرنسية نفسها معاهدة الحماية وقوة الاحتلال لتثبيت الاستعمار ولإبعاد المغرب عن كل صلة دبلوماسية أو روحية تربطه مع دول أخرى حتى تنقطع صلة العالم بهذه البلاد ولا يعرف عنها إلا ما تقدم فرنسا في تقاريرها وبين ثنايا صحفها.".**[69]

من خلال ما سبق يتبين أن النخبة السياسية المغربية قد استغلت هذا النزاع الأمريكي الفرنسي حول حرية التجارة بالمغرب للتعبير عن سيادة الدولة المغربية ووحدتها تحت قيادة السلطان، كما اتخذتها فرصة لمحاكمة الدولة الفرنسية وسياساتها الاستعمارية بالمغرب، كما أنها كانت تعي الدور الذي سيلعبه الحكم لصالح أمريكا في الدفع لقبول القضية الوطنية في ردهات هيأة الأمم المتحدة، وعموما فإن القضية المغربية قد عادت إلى ما قبل 1912، إذ استطاعت النخبة المغربية من إعادة طرح نقاشها على الرأي العام الدولي من خلال هذا الحكم. وبعد ذلك ستجد القضية الوطنية بعد احتداد الصراع بين فرنسا والنخبة الوطنية طريقها إلى المفاوضات الثنائية حول استقلال المغرب.

خلاصة:

نخلص إلى أن النخبة السياسية المغربية استغلت النزاع الأمريكي الفرنسي حول حرية التجارة بالمغرب، لتطالب بتمثيل المغرب في المحكمة الدولية، لأن الأمر يهمها بالدرجة الأولى، مستندة على أن المغرب ذا سيادة كاملة، وبالرغم من ذلك، فإنها عبرت على صفحات جرائدها ببهجتها وفرحتها إزاء الحكم الصادر ضد فرنسا، وبذلك كثفت الدعاية ضد الاستعمار ومطالبته بالاستقلال، كما عملت النخبة السياسية على مواجهة فرنسا دوليا وذلك بفرض برمجة القضية الوطنية في برنامج الجمعية العامة للأمم المتحدة، مما ساهم في محاكمة فرنسا دوليا، وإعطاء القضية الوطنية صدى عالميا.

وهذا ما يوضح أن الشعب المغربي اعتمد آليات كثيرة، وسبل عديدة، لحشد الدعم، والضغط على فرنسا وتحرير المغرب من براثن الاستعمار. فبالإضافة إلى المقاومة المسلحة، عملت النخبة المغربية على الانفلات من المراقبة الفرنسية وقمعها المسلط ومضايقاتها العديدة، قصد ابتكار آليات جديدة للنضال ضد الاستعمار الفرنسي، عبر تجاوز معاهدة الحماية وإبداء الرأي في جل المناسبات التي تسمح بذلك، وبعدما نجحت في كبح فرنسا في قضية احتكار التجارة ستتجه دبلوماسية النخبة السياسية لعرض القضية المغربية على أنظار هيأة الأمم المتحدة بمساعدة جامعة الدول العربية، وهو ما سيتأتى لها مما اضطر فرنسا إلى الجلوس لطاولة المفاوضات الثنائية حول استقلال المغرب.

الهوامش:

[1]- *"محكمة لاهاي تنظر في النزاع بين فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية حول حرية التجارة بالمغرب"*، **جريدة العلم**، العدد 1848، 15 يوليوز 1952. ينظر كذلك:

- *"les procès franco américain. S'ouvre aujourd'hui devant la cour de la Haye".* **Le petit marocain**, 15 Juillet 1952. N° 11066.

[2]- "*le procès franco- américain. S ouvre aujourd'hui devant la cour de la Haye…",* op. cit.

[3]- *" aujourd'hui d'ouvre a la Haye. Le procès France u.s.a. au sujet du Maroc",* **le courrier du Maroc**, 15 juillet 1952, N° 5102.

[4]- *"حقيقة الخلاف الفرنسي، الأمريكي حول حرية التجارة بالمغرب"*، **جريدة العلم**، العدد 1848، 15 يوليوز 1952.

[5]- وهي معاهدة حصل بها الأمريكان على امتيازات تجارية، ينظر: *"النزاع الفرنسي الأمريكي"*، **جريد العلم**، عدد 1725، الخميس 28 فبراير 1952.

[6]- *"حقيقة الخلاف الفرنسي. الأمريكي حول حرية التجارة بالمغرب"*...المرجع السابق.

[7]- *" aujourd'hui d'ouvre a la Haye. Le procès France u.s.a. au sujet du Maroc",* ***Le* courrier du Maroc,** 15 juillet 1952, N° 5102.

[8]- *"حقيقة الخلاف الفرنسي، الأمريكي حول حرية النجارة بالمغرب"*، **جريدة العلم**، العدد 1848، 15 يوليوز 1952.

[9]- *"les justes français reveut les contradiction de la thèse U.S",* **Le courrier du Maroc**, N° 5 104, 17 Juillet 1952.

[10]- *"ملخص مرافعة محامي الحكومة الفرنسية والدعوى بين فرنسا والولايات المتحدة"*، **جريدة العلم**، العدد 185،17 يوليوز 1952.

[11]- *" la cour de la Haye. Se rendra sa sentence que l'hiver prochain",* **le petit marocain** N° 11068, Jeudi 17 juillet 1952.

[12]- *"ملخص مرافعة محامي الحكومة الفرنسية…"*، **جريدة العلم**، المرجع السابق.

[13]- *"حول الخلاف الفرنسي الأمريكي بحرية التجارة بالمغرب"*، **جريدة العلم**، عدد 1848 الثلاثاء 15 يوليوز 1952. ينظر كذلك:

"Le procès France USA au sujet du Maroc", ***Le* courrier du Maroc** , N° 5102, 15 juillet 1952

[14]- *"المغرب لا يقيد بأي قرار يضر بمصالحه"*، **جريدة العلم**، العدد 1850 الخميس 17 يوليوز 1952.

[15]- *"من استبلد الغير حري بأن يعتبر بليدا"*، **جريدة العلم**، العدد 1851 الجمعة 18 يوليوز 1952. ينظر كذلك :

""Le procès de la Haye , le professeur Gros réclame pour le Maroc le droit de contrôle des importations", **le petit marocain**, N° 11067, Mercredi 16 juillet 1952.

16- "ملخص مرافعة محامي الحكومة الفرنسية في الدعوى ثم فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية حول حرية التجارة بالمغرب"، **جريدة العلم**، العدد 1850، الخميس 17 يوليوز 1952.

17- *"محامي الحكومة الفرنسية بدافع من مشروعية مراقبة الصرف في المغرب"*، **جريدة العلم**، العدد 1851، 18 يوليوز 1952.

18- *"محامي الحكومة الفرنسية يدافع عن مشروعه..."*، **جريدة العلم**، المرجع السابق

19- "*les ressortissants. U.S. et règlements Marocains*", **le courrier du Maroc**, N° 5105, Vendredi 18 juillet 1952.

20 "*-le professeur Gros réclamé pour le Maroc le droit de contrôle des importations*", **le petit marocain**, N°11067 mercredi 16 juillet 1952.

21- *" إذا كان الحكم في صالح أمريكا سوف يمكن للمغاربة أن يتعاملوا مع من شاؤوا"*، **جريدة العلم**، عدد 1849، الأربعاء 16 يوليوز 1952. ينظر كذلك:

-*"الأمر في لاهاي يتعلق بمسألة بقاء فرنسا بالمغرب"*، **جريدة المغرب**، العدد 12، الأربعاء 16 يوليوز 1952.

22- *"الأمر في لاهاي يتعلق بمسألة بقاء فرنسا بالمغرب"*، **جريدة المغرب**، العدد 12، الأربعاء 16 يوليوز 1952.

23- *"أوساط محكمة العدل الدولية ترتقب بلهف دفاع الجانب الأمريكي، هل سيكون للمرافعة صبغة سياسة أم لا؟"*، **جريدة العلم**، عدد 1852، السبت 19 يوليوز 1952. ينظر كذلك:

- *"la thèse française a porte les américains répondront "*, **le courrier du Maroc**, N° 5106, samedi 19 juillet 1952.

24- *"للمغرب شخصية دولية أكدتها محكمة لاهاي سنة 1923 ولا يدخل من حيث السيادة في الاختصاص الفرنسي"*، **جريدة العلم**، العدد 1855، الثلاثاء 22 يوليوز 1954.

25- نفسه.

26 - *"la thèse française à porte les américains répondront "*, **le courrier du Maroc**, N° 5106, samedi 19 juillet 1952.

27- *" للمغرب شخصيته الدولية.."*، **جريدة العلم**، المرجع السابق.

28- نفسه.

29- *"للمغرب شخصيته الدولية..."*، **جريدة العلم**، المرجع السابق.

30- *"للمغرب شخصيته الدولية..."*، م س، ينظر كذلك :

- *"le professeur Gros réclame pour le Maroc le droit de contrôle des importations"*, **Le petit marocain**, N° 11067, Mercredi 16 juillet 1952.

31- *"للمغرب شخصيته الدولية..."*، **جريدة العلم**، المرجع السابق.

32- *"للمغرب شخصيته الدولية..."*، **جريدة العلم**، المرجع السابق.

33- *"مراقبة الواردات تسببت في ارتفاع الأسعار"*، **جريدة العلم**، العدد 1818. الأربعاء 23 يوليوز 1952.

[34]- *"مراقبة الواردات تسببت في ارتفاع الأسعار"*، **جريدة العلم**، العدد 1818. الأربعاء 23 يوليوز 1952.

[35]- نفسه.

[36]- *"المحاكم الفرنسية محاكم أجنبية بالمغرب - و م أ تعتبر المغرب دولة متميزة عن فرنسا"*، **جريدة العلم**، العدد 1857 الخميس 24 يوليوز 1952.

[37]- *"المحاكم الفرنسية محاكم أجنبية بالمغرب ..."*، **جريدة العلم**، المرجع السابق.

[38]- *"le procès franco- américain au sujet du Maroc Les thèses en présences"*, **Le courrier du Maroc**, 5103, 16 juillet 1952.

[39]- *"المحاكم الفرنسية محاكم أجنبية بالمغرب ..."*، **جريدة العلم**، المرجع السابق.

[40]- *"للمغرب شخصية الدولة أكدتها محكمة لاهاي سنة 1923..."*، **جريدة العلم**، المرجع السابق.

[41]- *"للمغرب شخصية الدولة أكدتها محكمة لاهاي سنة 1923..."*، **جريدة العلم**، المرجع السابق.

[42] _ المقصود بالنخبة السياسية هي أربعة أحزاب: حزب الاستقلال وحزب الشورى والاستقلال في المنطقة السلطانية، وحزب الوحدة المغربية وحزب الإصلاح الوطني في المنطقة الخليفية، وهاته الأحزاب هي التي كونت الجبهة الوطنية.

[43]- *"إذا كان الحكم في صالح أمريكا سوف يمكن للمغاربة أن يتعاملوا مع من شاؤوا"*، **جريدة العلم**، المرجع السابق.

[44]- *" المذكرة التي رفعتها جبهة الأحزاب الوطنية المغربية إلى محكمة لاهاي حول النزاع الفرنسي الأمريكي"*، **جريدة العلم**، العدد 1858، الجمعة 25 يوليوز 1952.

[45]- *" المذكرة التي رفعتها جبهة الأحزاب الوطنية المغربية ..."*، **جريدة العلم**، المرجع السابق.

[46]- المرجع نفسه.

[47]- *" المذكرة التي رفعتها جبهة الأحزاب الوطنية المغربية ..."*، **جريدة العلم**، المرجع السابق.

[48]- *" المذكرة التي رفعتها جبهة الأحزاب الوطنية المغربية إلى محكمة...."*، **جريدة العلم**، المرجع السابق.

[49]- المرجع نفسه.

[50]- *" المذكرة التي رفعتها جبهة الأحزاب الوطنية المغربية إلى محكمة...."*، **جريدة العلم**، المرجع السابق.

[51]- *" المغرب لا يتقيد بأي قرار قد يضر بمصالحه"*، **جريدة العلم**، العدد 1850، الخميس 17 يوليوز 1952.

[52]- *"من استبلد الغير حري بأن يعتبر بليدا"*، **جريدة العلم**، العدد 1851، الجمعة 18 يوليوز 1952.

[53]- *"ما هذا المنطق"*، **جريدة العلم**، العدد1857، الخميس 24 يوليوز 1952.

[54]- *"إذا كان الحكم في صالح أمريكا..."*، **جريدة العلم**، المرجع السابق.

[55]- *" المذكرة التي رفعتها جبهة الأحزاب الوطنية المغربية إلى محكمة...."*، **جريدة العلم**، المرجع السابق.

[56]- *"المذكرة التي رفعتها جبهة الأحزاب الوطنية المغربية إلى محكمة...."*، **جريدة العلم**، المرجع السابق.

[57]- مزيان (محمد)، **العلاقات المغربية الأمريكية من الحماية إلى الاستقلال، 1912-1956**، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط1، الرباط، 2015، ص.281.

[58]- نفسه، ص.282.

[59]- *"إجماع الصحافة الفرنسية على فشل وجهة النظر الفرنسية"*، **جريدة العلم**، عدد 1892، 29 غشت 1952.

[60]- *"إجماع الصحافة الفرنسية على فشل وجهة النظر الفرنسية"*، **جريدة العلم**، المرجع السابق.

[61]- نفسه.

[62]- *"ارتباك الإدارة وأرباب الأموال الفرنسية أمام قرار محكمة لاهاي"*، **جريدة العلم**، عدد 1893، 30 غشت 1952.

[63]- كانت متطلباتهم الاقتصادية والعلاقات التي تربطهم بالبرجوازية وبالأحزاب الوطنية المغربية مصدر انشغال بالنسبة لسلطات الحماية، ومصدر استنكار بالنسبة للجنة المركزية لرجال الصناعة بالغرفة التجارية والصناعية الفرنسية بالمغرب. عياش (ألبير)، **الحركة النقابية بالمغرب، نحو الاستقلال 1949-1956**، ج 3، ترجمة نور الدين سعودي، منشورات أمل، مطابع الرباط نت، 2015، ص.18-19.

[64]- *"الأمريكيون القاطنون بالمغرب يبتهجون بقرار المحكمة"*، **جريدة العلم**، عدد 1892، 29 غشت 1952.

[65]- الوزاني (محمد حسن)، **مذكرات حياة وجهاد، التاريخ السياسي للحركة الوطنية التحريرية المغربية**، ظهور الأحزاب والمطالبة بالاستقلال (2)، ج 6، منشورات مؤسسة محمد حسن الوزاني، مؤسسة جواد للطباعة، بيروت، 1986، ص.237-238.

[66]- *"لماذا ابتهج المغرب بقرار محكمة لاهاي؟"*، **جريدة العلم**، عدد 1894، 31 غشت 1952.

[67]- *"لماذا ابتهج المغرب بقرار محكمة لاهاي؟"*، **جريدة العلم**، المرجع السابق.

[68]-*نفسه.*

[69]- *"لماذا ابتهج المغرب بقرار محكمة لاهاي؟"*، **جريدة العلم**، المرجع السابق.

الكاتب: د/ علي كرباع
ط.د/ مامور خليفة
جامعة الشهيد حمه لخضر/ الوادي

عنوان المقال: **الخلفية التاريخية لكتب المختارات الشعرية دراسة في بداية التأليف خلال العصر العباسي**

البريد الالكتروني: korbaaali@gmail.com

تاريخ الارسال: 2019/04/29 تاريخ القبول: 2019/06/03 تاريخ النشر: 2019/06/30

الخلفية التاريخية لكتب المختارات الشعرية دراسة في بداية التأليف خلال العصر العباسي

الملخص بالعربية:

يتناول المقال الحديث عن الخلفية التاريخية للمختارات، وكيف كان ظهورها والغاية منها مشيرين إلى أهم الكتب المختارة كالمُفضّليات للمفضّل، و الأصمعيات للأصمعي ...، ومنها جاءت فكرة المنهج عند القدامى في تصانيفهم، فنشير إلى منهجين متباينين ، فأولهما كان الاختيار على أساس الجودة للنص الشعري؛ و هي البحث عن النصوص دون مراعاة غرضها الشعري، فجاء المفضل كنموذج حي لها ،ثانيهما الاختيار على أساس الموضوع الشعري، و الذي يُراعي فيه المؤلِّف الغرض الشعري كالحماسة لأبي تمام.

الكلمات المفتاحية: المختارات الشعرية- التأليف – العصر العباسي- المعلقات- النفضليات

abstract:

The article deals with the historical background of the selections, and how their appearance and purpose, pointing to the most important books selected preferences for the preferred, and Asmayat for the author, and came the idea of the approach of the old in their classification, we referred to two different approaches, and like each approach, The selection based on the quality of the poetic text, which is the search for texts without taking into account its poetic purpose, came as a preferred living model, the second choice based on the poetic theme, in which the author takes into account the poetic purpose of the enthusiasm of Abu Tammam

مقدمة:

كان عرب الجاهلية أهل تنقُّل و ترحال، اضطرّهم إلى ذلك عيشهم ، كما تميَّزوا بصفاء الذّهن، و جودة القرائح ، إلاّ أن الأميّة و عدم توفُّر وسائل الكتابة لم تتح لهؤلاء القوم تدوين ما جادت به قرائحهم، و لمَّا حباهم الله بالإسلام ركنوا بالبلاد إلى الرُّقيِّ والسؤدد،فحلَّت رياض العلم، فهمّوا بجمع تراثهم الأدبيّ و خاصّة الشّعري، فيه صفة حياتهم،ومصدر أفكارهم وآرائهم ،" فاستحق بذلك أن يسمى ديوان العرب "[1].

و كانت طرائق الجمع الخاصّة بالشعر العربي تختلف فيما بينها ،و من ذلك ما نراه كجمع شعر كل شاعر مستقل عن غيره، كأصحاب المعلّقات، أو جمع شعر كل قبيلةٍ كشعر الهذليّينِ أوما كان يقوم به المصنّف أو العالم بمفرده في اختياراته للنّماذج الشّعرية التي يرى فيها الجودة و حسن السّبك و قوة الخيال. وهذا ما نجده عند أصحاب المختارات الشّعرية كالجمهرة [2]،و الأصمعيات ،و المفضّليات.[3].

و كل هذه المختارات غير مُصنَّفَة في موضوعها الشّعري، بل كانت تجمع عدة أغراض شعرية في عملية الجمع والانتقاء،دون مراعاة الغرض الذي تحتويه.

و أما بالنسبة إلى النوع الآخر من المختارات؛ والتي صُنِّفت حسب الموضوع الشّعري "كديوان الحماسة للبحتري و الحماسة لأبي تمام ..."[4].

فهذه المختارات استقلَّت بالغرض الشّعري دون أن تظم إليه غرضا آخر،و يمكن في هذا المجال القول : أنَّ التّقسيم السُّباعي الذي أتى به صاحب جمهرة أشعار العرب والذي سبق الكلام عنه؛ أنه من غير المّصنَّف، أنّه ابتداع جديد في حركة الجمع للأشعار العربية،وكذلك تسميته لأحد طبقاته بالمراثي جعله ينضوي تحت التصنيف .

و من ناحية الاختيار يرشد عز الدين إسماعيل إلى سبب الاختيار فيقول: " فإنّ الأشعار المختارة لا ترتبط بهذا التَّقصِّي لشعر شاعر أو شعر قبيلة ، إذ يُصدِر فيها جامعها ومختارها عن مبدأ أساسي؛هو أن تكون قصائدها – من وجهة نظره على أقل تقدير– طرازا عاليًّا من الشّعر، أو مُصوَّرة للمثل الأعلى الشّعري في بابها. وكذلك لم تكن الغاية جمع الشّعر وحصره، بل كانت – في الغالب – تُنتَخب مما هو مجموع و مدوَّن. ولمَّا كان هذا المجموع المدوَّن منذ البداية هو أشعار الجاهليين والإسلاميين،كان طبيعيّا أن تكون المختارات مُحَدَّدة بهذا الإطار"[5].

فهذه الاختيارات هي وليدة مجاميع شعريّة أفرزتها الأذواق النّقديّة لديهم، فاستحسانهم للنصوص بمقاييس الجودة والتحكُّم والتَّرابط هي التي جعلت أصحاب الاختيارات يجعلون من بعض النّصوص الشّعرية تفوق بعضها البعض.

و لقد وقع أول الاختيار لتلك الاختيارات على المُعلّقات دون تصنيف أو تدوين. أما التّسمية فلعلها لم ترد ولأول مرة إلا في جمهرة أشعار العرب عند أبي زيد القرشي، عندما حاول ابن عبد ربه(ت 328 هـ) أن يقدم شرحا لهذه التّسمية فذهب أن العرب في الجاهلية قد عمدت إلى سبع قصائد تَخَيَّرتها و كتبتها بماء الذهب وعلّقتها في أستار الكعبة ويُذْكر أنّ حمّاد الرّاوية* هو الذي جمعها .(6)

و إن كان النّقاد – أصحاب الاختيارات – قد اختلفوا في تلك القصائد، " فالمُعلقات سبع عند الزّوْزني، وسبع عند القرشيّ،وتسع عند بن النّحاس، وعنوان مجموعته القصائد التسع، وعشر عند التَّبْريزي ، وعنوان مجموعته المعلقات العشر"(7).

و إنّ هذا الاختلاف في الاختيار له أسس علميّة قائمة على الثّقة المتبادلة فيقول عبد العزيز بنوي وهو في معرض حديثه عن المعلقات خاصة والشّعر الجاهلي عامة:" فحريٌّ أن نقبله ما داموا قد أجمعوا على صحته، و مع ذلك ينبغي أن نُخضِعه للامتحان، و أن نرفض بعض ما رووه على أسس علمية منهجية، لا مجرد الظَّن" (8).ونلمس من خلال كتابه أنّه قد جنح إلى رواية التّبريزي، والتي عنوانهاِ المعلقات العشرَ.

و على علم أنّ بداية المختارات كانت قائمة على الشّعر الجاهلي كركيزة أولى للشّعر العربي، فهو تاريخهم و ديوانهم، ولكن أصحابها لم يقتصروا على ذلك العصروحده، فنجدهم يختارون نصوصا جيّدة من العصرين الإسلاميّ و الأموي .

و كتب الاختيارات في مُجملها هي التي وضعت عيون الشّعر، وأحسنه و أقواه تماسكا وجودة ،وسعت للبحث عن ذلك منذ البداية .

و قد بَيَّنَ الرّافعي في تاريخ آداب العرب أنّ بداية الاختيارات والمقاييس النّقدية التي جعلتهم يميلون إلى نص شعري دون غيره قائلا:" و هي الكتب التي وُضعت لانتقاء عيون الشّعر أولا .... الذي يؤاتي الأذواق على رغباتها، ويُتابع النّفوس بمطالبها، حتى قالوا:دلّ على عاقل اختياره، واختيار الرّجل من وفور عقله "(9).

و الآن سنحاول الإشارة إلى أهم المختارات الشّعرية، إجمالا دون حصر، محاولين التّنويه إلى أهمها :

1- **المعلّقات :** و قد تمت الإشارة إليها باعتبارها أنفس الشّعر العربيّ، وكانت تُروى مشافهة قبل أنْ تكتب في مصنَّف واحد عند أصحاب الاختيارات .

2- **المفضّليات**: [10]،و هي للمفضّل الضّبي :وهو أبو العباس المفضّل بن محمد بن يعلى الضّبّي الكوفي اللّغوي ... ليس هناك خبر يحدد مولده، لكن عبد السلام هارون في تعليقه على حادثة أسره سنة 125 هـ أنه في العشر الأول من القرن الثاني [11]،كما اختلف العلماء في سنة وفاته فقيل 168 هـ، و قيل 171 هـ، و قيل 178 هـ.

أمّا عن سبب اختياره لهذه المجموعة؛أنّ أبا جعفر المنصور عَهِد إلى المفضّل بتعليم ابنه المهدي،"فإن المفضّل أخرج منها ثمانين قصيدة للمهدي، ثم قُرئت على الأصمعي فصارت مائة و عشرين " [12].

و من خلال كلام الرَّافعي يُلْمَس أن هناك زيادة في عدد القصائد المختارة، وهذا ما أشار إليه عبد العزيز بنوي؛" فهي مائة و ست و عشرون قصيدة و مقطوعة في أقل الروايات، و مائة و ثلاثون في أوسعها"[13].

وأما عز الدين إسماعيل فكأنّه متردّد للفصل في عددها حين قال:" تظم مائة وثلاثين قصيدة، وقد كان المعروف منها إلى عهد بن النديم 128 قصيدة ،قد تزيد وتنقص "[14]، وقد نسب أحمد شوقي هذه الزيادة على الثّمانين هي من وضع تلميذه الأصمعي[15].

و أما عن أصحاب تلك القصائد "فنجدها قد اشتملت على شعراء جاهلّيين، وقليل منهم مخضرمون، وأقل منهم إسلاميون "[16].

3- **الأصمعيات** : أمّا الأصمعيات فهي نسبة إلى جامعها الأصمعي عبد الملك بن قريب، ونسبته إلى جدّه أصمع، كان رَاوَية العرب، وأحد أئمة العلم باللغة والشّعر والبلدان، ... كان كثير الطّواف في البوادي، يقتبس علومها ويتلقّى أخبارها ويُتْحِف بها الخلفاء... توفي سنة 216 هـ، وكتابه الأصمعيات وهو من المجموعات الشّعرية القديمة ،ويظمّ مختارات من الشّعر الجاهلي، والمخضرم والإسلامي، الذي يمتد حتى أواسط العصر الأموي .[17] و كما أسلفنا الذّكر أنّ الأصمعي تلميذ للمفضّل، فقد اشترك معه في تسع عشرة قصيدة، وهي تزيد قليلا عن نصف عدد أبيات المفضليات؛تتألف من اثنين و تسعين قصيدة ومقطوعة، لواحد و سبعين شاعرا، "منهم أربعة وأربعين شاعرا جاهليّا، وأربعة عشرة مخضرما، وستة إسلامّيين، وسبعة مجهولين"[18].

4- **جمهرة أشعار العرب في الجاهلية و الإسلام** : لأبي زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي،وهي أول كتب المختارات محتوية على مقدمة نقدية قيِّمة[19].

هذا ما يمكن الحديث عن في جانب المختارات الغير المصنّفة موضوعيّا،أما بالنسبة للمختارات المصنّفة والتي تسمّت بأحد الأغراض فسنقتصر على الحماسة للبحتري دون الحماسات الأخرى، كالحماسة الشجريّة المنسوبة إلى الشريف ضياء الدين أبي السّعادات هبة الله بن علي بن محمد،الذي يُعرف بابن الشجري ، والحماسة البصريّة التي صنّفها صدر الدين علي بن أبي الفرج بن الحسن البصري، غير الحماسة لأبي تمام التي سنتناولها في المبحث الثاني كنموذج عن الاختيارات المصنّفة على أساس الغرض الشّعري، بالرغم من أنّها اللَّبِنة الأولى في هذا النوع من الاختيارات .

5- **ديوان الحماسة للبحتري** : وهو الشّاعر العباسي الكبير أبو عبادة الوليد بن عبيد البحتريّ، عاش في القرن الثالث للهجرة، جمع في شعره بين جزالة البدو ورِقَّة الحضر، وكانت بين البحتري وأبي تمام صلة وثيقة وهو كذلك يعد أحد تلاميذه [20].

فهو شديد التّأثر به حيث ،" وضع مختاراته الشّعرية ،وهو يتفق مع أبي تمام في تفضيل الشّعر الجاهليّ والإسلامي عامة على الشّعر الأموي والعباسي، ... و قد جاءت حماسته في مائة وأربعة و ستين بابا "[21]، وهناك من النّقاد من رأى أن التّفصيل عند البحتري هو تمديد لأبواب الحماسة عند أبي تمام "ولو شئنا أن نُجمل أبوابه الـ164 في أبواب رئيسيّة كأبواب أبي تمام لانتهت إلى أربعة أبواب "[22]، وهذه الأبواب: هي باب الحماسة، وباب الشّباب والمشيب، وباب الأدب، وباب الرّثاء.ويُعتبر البحتريُّ مُقلِّدا محترفا لأستاذه في اختيار أصحاب الشّعر في العصر الجاهليّ كامرئ القيس و حاتم ... و المخضرمين كالخنساء ... و الأمويين كجرير والفرزدق....[23].

وهنا قد اختلف البحتري عن غيره،إذ اهتمّ ببعض الشّعراء اهتماما بالغا، فكان الاختيار لهم أكثر من غيرهم، ولعل ذلك راجع لتمسُّكهم بالصورة الأولى للقصيدة العربية شكلا ومضمونا،فلم تخرج عن تلك الأغراض القديمة،يقول عز الدين إسماعيل :على أنّ بعض الشّعراء قد استأثروا حتى أنّه اختار لكل منهم عشرة نماذج فأكثر،وهم :الأحوص بن محمد الأنصاري، وأبو الأسود الدؤلي ،وأعشى قيس ،وحسان بن ثابت ،وأبو زيد الطائي ،وزهير بن أبي سلمى ،....ولاشك في أن إكثار البحتري من الاختيار لهؤلاء كانت توجّهه القيم المعنوية

والسلوكية التي شغل نفسه بها في معظم الحماسة .ولكنه في الوقت نفسه –وبطريقة غير مباشرة – سجّل قدرا كافيا من النّماذج التي يمكن أن يستدلّ منها على نَفَس كل شاعر منهم بخاصة من لم نعرف لهم دواوين خاصة [(24)].

وأن هناك بعض الدارسين قد شكّكوا في اختيار البحتري لهذه التسمية (الحماسة*) لكننا نجد الفاخوري قد نسب التسمية له .[(25)]

و مما يؤخذ عن البحتري إسقاطه لغرض الغزل و النّسيب، واكتفى بذكر حال النّساء في جانب الرّثاء، وقد أسقط شعر الرّجال .[(26)]

و من خلال هذه الجولة مع تلك المختارات يظهر لنا أنّ أصحابها قد تباينت مناهجهم في جمعها وتصنيفها، وهي مجاميع يمكن أن نُقَسِّمها إلى قسمين : قسم يعتمد على الجودة كأساس للاختيار، دون مراعاة الغرض الشّعري، وقسم يجعل من الموضوع الشّعري دليلا إلى هذا التصنيف.

الإحالات والهوامش:

---

[1] - زيد بن محمد بن غانم الجهني ، الصورة الفنية في المفضليات ، أنماطها و موضوعاتها و مصادرها و سماتها الفنية ، مكتبة الملك فهد ، المدينة النبوية ، ط 1 ، 142 ه ، ج 01 ، ص 26.

[2] - أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي جمهرة أشعار العرب ، طبعت بتحقيق محمد البجاوي دار النهضة ،(د ط)،1981، سنتناولها فيما بعد .

[3] - ينظر زيد بن محمد بن غانم الجهني ،الصورة الفنية في المفضليات و عدة شروح أخرى .

[4] - رابح العوبي ، ضروب في النقد العربي خلال القرن الثاني والثالث للهجرة ، ط 1 ، 2005 ، ص 28 .

[5] - عز الدين إسماعيل ، المصادر الأدبية و اللغوية في التراث العربي ، دار المسيرة للنشر والتوزيع و الطباعة ، الأردن، ط1، 2003 ، ص58.

* ولد حماد الراوية سنة 694 م بالكوفة ، ديلمي الأصل ، ينظر كارل برو كلمان، تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية :عبد الحليم النجار ،دار المعارف ط5 ،(دت)ج1، 245.

[6] - ينظر عز الدين إسماعيل - المصادر الأدبية و اللغوية ، ص 58 .

[7] - عبد العزيز بنوي ، موجز تاريخ الشعر العربي ، الهيئة المصرية العلمية للكتاب ،(د ط) ، 2006 ، ص 17 .

[8] -المرجع السابق، ص 15 .

[9] - تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1،2000، ج 03 ص 266 .

[10] - كانت لي دراسة مفصلة حول المفضليات وحماسة أبي تمام وذلك في أطروحتي للدكتوراه المعنونة ب " المقاييس النقدية في كتب المختارات الشعرية وشروحاتها المفضليات وحماسة أبي تمام أنموذجين ، بجامعة باتنة 2016

[11] - ينظر زيد بن محمد الجهني، الصورة الفنية في المفضليات ، ج 01 ، ص 28 – 29، ينظر أبو الفرج محمد بن إسحاق النديم ،الفهرست ،تحقيق رضا تجدد،(د ط) ، (د ت) ، ج1ص 75 ، لم يجعل له تاريخ الوفاة ، و كذلك موجز تاريخ الشعر العربي ، ص 17 .

[12] - الرافعي ،تاريخ آداب العرب ، ج 03 ، ص 266 .

[13] - عبد العزيز بنوي ،موجز تاريخ الشعر العربي ، ص 17 .

[14] - عز الدين إسماعيل ،المصادر الأدبية و اللغوية ، ص 64 .

[15] - ينظر أحمد شوقي ، من المصادر الأدبية و اللغوية ، دار العلوم العربية ، بيروت ، لبنان ،(د ط) ، 1990 ، ص 27 .

[16] - عز الدين إسماعيل ،المصادر الأدبية و اللغوية ، ص 64 .

[17] - ينظر محمد فاخوري ، مصادر التراث و البحث في المكتبة العربية ، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية ، جامعة حلب ، (د ط)، 1996 ، ص 20 .

[18] - الطاهر أحمد مكي ، دراسة في مصادر الأدب ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، مصر ، ط 8 ، 1999 ، ص 108.

[19] -للاستزادة ينظر مذكرتي للماجستير بعنوان ،المختارات الشعرية وقيمتها النقدية جمهرة أشعار العرب أنموذجا . جامعة باتنة 2012.

[20] - ينظر محمد فاخوري ، مصادر التراث والبحث ، ص 33 .

[21] - أحمد شوقي ،من المصادر الأدبية و اللغوية، ص 52 .

[22] - عز الدين إسماعيل ، المصادر الأدبية و اللغوية، ص 89 .

[23] - ينظر محمد فاخوري، مصادر التراث العربي، ص 56 .

[24] - ينظر عز الدين إسماعيل ، المصادر الأدبية و اللغوية ، ص 91 .

---

* في هذه النقطة تجدر الإشارة إلى كتاب المصادر الأدبية واللغوية، لعز الدين إسماعيل ، ص 88 .

[25] - ينظر محمد فاخوري، مصادر التراث والبحث ، ص 34 .

[26] - ينظر عز الدين إسماعيل ، المصادر الأدبية و اللغوية ، ص 90 .

الكاتب: أ / فاطمة بوزاد
كلية الآداب والعلوم الإنسانية -جامعة ابن طفيل القنيطرة -المغرب-

عنوان المقال: **الأرحية المائية بالمغرب الأقصى خلال العصر الوسيط من خلال كتب الجغر افيا والنوازل**

البريد الالكتروني: fatimabouzad85@gmail.com

تاريخ الارسال: 2019/04/15 **تاريخ القبول:**2019/ 05/22 **تاريخ النشر:**2019/ 06/30

الأرحية المائية بالمغرب الأقصى خلال العصر الوسيط من خلال كتب الجغر افيا والنوازل

Water mills in Morocco during the Middle Ages through Geography and Nawazil Books

الملخص بالعربية:

تنوعت المنشآت المائية بالحواضر المغربية خلال العصر الوسيط، ومن اهم هذه المنشآت واكثرها الارحية؛ نظرا لتوفر شروط اقامتها، من وفرة للمياه وطبوغرافية مناسبة وازدياد استهلاك الحبوب. وكانت ملكية هذه الارحية غالبا ما يتقاسمها عدة افراد من حق كل مالك ان يتصرف في نصيبه.

وانطلاقا من كتب النوازل والجغرافيا يمكن تتبع مجال انتشارها بالمغرب الأقصى وتحديد اعدادها، والتعرف على مكوناتها المعمارية، وانعكاس تواجدها على اقتصاد هذه الحواضر وعلى العلاقات الاجتماعية، وتتبع بعض القضايا الخلافية؛ سواء تلك التي ارتبطت بأماكن تنصيبها على جنبات النهر، أو بيعها أو كرائها.

كلمات مفتاحية: المنشآت المائية-الارحية-المغرب الأقصى-الطاحونة المائية-

Abstract :

The water facilities in Moroccan cities varied during the Middle Ages, and the most important ones are water mills, due to the availability of their installation conditions, water abundance, a convenient topography and an increased

consumption of grains. Several individuals used to share the ownership of these water mills, and every owner has the right to use their share.

Based on geography books and *Nawazil,* it is possible to trace the spread of water mills in Morocco, identify its numbers as well as its architectural components and its reflection on the cities 'economy and social relations. It is also possible to trace some conflicts; conflicts related to the location of water mills installation on the side of the river, or conflicts related to selling or renting them.

Key Words: Water facilities – Morocco -Water mills -

تقديم:

تمكن الانسان منذ زمن بعيد من اكتشاف تقنيات عديدة مرتبطة بالطاقة المائية لعل أبرزها الارحية، والحديث عن هذه التقنية يضع الباحث امام موضوع دقيق، مرتبط بمدى توفر المادة المصدرية، بشقيها المكتوب والأثري، ولعل الانتشار الواسع لهذه المنشآت بالحواضر المغربية الوسيطية ارتبط بشروط اقامتها؛ من وفرة للمياه وطبوغرافية مناسبة وممارسة للزراعة.

وتعد كتب الجغرافيا وكتب النوازل والحسبة والفتاوي التي نشط التأليف فيها خلال العصر الوسيط من المظان التي يمكن التعويل عليها لدراسة هذا الموضوع، لكونها تقدم معلومات دقيقة ومفصلة تهم مجال انتشارها واعدادها ومواد صناعتها واستخدامها والشروط الضرورية لذلك، كما تقدم وصفا لمكوناتها المعمارية. الامر الذي يسمح بالكشف عن العلاقات الاقتصادية والاجتماعية التي نسجت حول الارحاء المائية أو الناجمة عن استغلالها.

من هذا المنطلق، ارتأينا البحث في موضوع الارحية المائية بالمغرب الأقصى بالاستناد الى كتب الجغرافيا والنوازل بهدف الكشف عن العلاقات الاجتماعية والاقتصادية للساكنة سواء في الحواضر أو البوادي؛ نظرا لأهمية هذه المنشآت الهيدروليكية التي ابتكرها الإنسان للرفع من الإنتاج وتطويره، لكن مع تكاثر الأفراد وتزايد الحاجيات أصبحت هذه التقنيات لا تساير الظروف، حينها بدأ التفكير في أداة أسهل استعمالا وأكثر مردودية. فكان لا بد من التفكير في تطوير هذه التقنيات، فتم ابتكار الرحى اليدوية ثم الرحى التي تدور بالدواب ثم الهوائية فالرحى المائية التي تعد آخر النماذج وأفضلها بحيث بقيت مستعملة إلى غاية القرن العشرين في عدة مناطق من العالم كما هو الحال بالمغرب[1].

انطلاقا مما سبق، سنحاول التعريف بالرحى المائية ومكوناتها المعمارية والأدوات التي تدخل في مكونات أجزاء الرحى، وتتبع مجال انتشار هذه التقنية المعتمدة على الماء بالمغرب الأقصى خلال العصر الوسيط، وتسليط الضوء على جوانب من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية التي نسجتها من خلال كتب النوازل والجغرافيا.

1- الرحى المائية: الاسم والدلالة

قبل تتبع الإشارات المصدرية المتعلقة بهذه التقنية، لابد من تحديد دلالة التسمية؛ فالأرحية المائية، تقنية ابتكرها الإنسان، تعمل بتوظيف الطاقة المائية، وذلك مع توفر مجموعة من الشروط الطبيعية والحيل الهندسية لإقامتها على ضفاف الأنهار والسواقي، لكن بالعودة الى المعاجم نجد أن صاحب لسان العرب يقصد بها الحجر العظيم، وهي ما يطحن بها[2]، ويطلق عليها الطاحونة[3]، وهي الطحانة التي تدور بالماء وتكون على جانب النهر، إذ تدور بفعل قوة صبيب مياهه وتطحن الحبوب ومواد أخرى[4].

تطرح هذه التعاريف إشكالا يرتبط بالتمييز بين مفهومي الرحى المائية والطاحونة المائية، وهو الأمر الذي قلما أشارت إليه المصادر التاريخية، باستثناء الوزان الذي استطاع أن يقدم لنا جوابا شافيا يفصل فيه بين هاذين المفهومين، بقوله: " الطاحونة بمثابة أبنية مشتملة على أرحاء يمكن أن يبلغ عددها ألف رحى. إذ تتكون كل طاحونة من قاعة كبيرة ذات أعمدة تضم أحيانا أربع أو خمسة أو ست أرحاء"[5]. فالمقصود بالطاحونة هي كل من البناية الرئيسة التي تحتوي على حجر الرحى والمحرك وكل المكونات التي ترتبط بهما، وكذلك الأمكنة المخصصة لتخزين الحبوب كقاعة الطحن، بالإضافة إلى القناة التي تجر الماء، أما الرحى المائية فهي حجر الرحى والمحرك وكل مستلزماتها التي سنتعرف عليها لاحقا.

2-المكونات المعمارية

توفر المصادر التاريخية معلومات دقيقة ومفصلة تهم عمارة الرحى والمواد التي تستعمل في بنائها واشتغالها والشروط اللازمة لذلك، ومن ذلك ما أورده الجزيري حول مكوناتها العمرانية إذ ذكر: " قاعتها ومنصبها وبيتها وسقفها وأحجارها وأسرتها وقناتها وآلتها وسدها "[6]. ويضيف بصدد إنشاء بيت للرحى على نهر مدينة كذا أنه يشتمل على الرحى طوله كذا، وعرضه كذا وارتفاعه بذراع كذا، بمصخر كذا صفته كذا، وخشب من جنس كذا... ويقيم مطاحن صفتها كذا على سرير صفته كذا، ويقيم للرحى سدا... ويجعل لها من الآلة ما يكمله طحنها"[7].

استنادا للوصف السابق، يتضح أن الرحى تتكون من عدة أجزاء، أهمها: بيت الرحى وقاعة الطحن وحجر الطحن والقناة. كما أن المواد التي استخدمت في بنائها متواجدة في الطبيعة، كالحجر والخشب والطين والحديد والجبص والقرميد[8]. أما طريقة اشتغالها فتتم عبر تسرب المادة المراد طحنها من السلال عبر الفتحة حول القلب أو القطب الذي يخترق منتصف الرحى العلوية، وتتم عملية تسرب المنتوج من بين الحجرين اللذان يحركهما المحرك باستغلال حركة الماء[9].

وتجدر الإشارة إلى أن الإنسان المغربي اعتنى عناية فائقة ببناء المنشآت المائية اللازمة للإنتاج الغذائي والحرفي، وكانت الطاحونة تخضع للتجديد والإصلاح كلما تقادمت. أو كلما لحق بها ضرر. وانطلاقا من الإشارات التي وقفنا عندها، يتبين أن الطاحونة من: الأبنية وبيت الرحى.

2-1 الأبنية:

القناة الخاصة بجر الماء

يمكن التمييز بين نوعين أساسيين:

- النوع الاول: يجر الماء عن طريق بناء قناة تمتد من المنبع أو المجرى، ليتدفق الماء في الميزاب، وتكون القناة من الخشب[10]، طولها ثلاث أمتار، وتكون واسعة من الأعلى ضيقة من الأسفل، لتوجه عبرها التيار المائي نحو نافذة ضيقة في جدار المبنى، وتكون هذه النافذة قبالة المحرك، هذا النوع الأول قابل لتغيير الاتجاه[11]. وهو ما كان محط نزاع بين المستفدين من المياه كما سنرى ذلك[12].
- النوع الثاني: من القناة هو أكثر دقة؛ فالمهندس المختص "القنواتي" والذي له دراية خاصة بطبوغرافية المجال، جعل هذا المجرى مستقرا وذلك ببناء جدارين على ضفاف المجرى ليضمن إمداد الطاحونة بالتيار اللازم لاشتغالها[13]، حتى لا يتم تغيير مجرى النهر وتحدث نزاعات كما في النوع الأول.

2-2 بيت الرحى:

يتكون بيت الرحى من طابقين، وهما:

- الطابق الأرضي للطاحونة: بني جداره الملامس للماء بمواد ودعامات صلبة؛ وهو عبارة عن بيت توجد به نوافذ أرضيتها تميل نحو الداخل كي ينحدر منها الماء بقوة المحرك[14].
- الطابق العلوي: مواد بنائه تختلف من طاحونة لأخرى حسب المستوى الاجتماعي للمالك أو المكتري وحسب نوع المنتوج المصنع. منها ما هو مصنوع بالآجر والحجر وأخرى مبنية بالطابية. وجل الطواحين تتوفر على قاعة الطحن التي يتواجد فيها حجر الرحى ومستودع الحبوب-القصرية المخصصة لغسل الحبوب-اصطبل الدواب[15]. بالإضافة إلى الإسطبل أو (الروى) Rwa باللسان العامي لدى ساكنة فاس.

تتكون أغلب طواحين فاس من طابق واحد سفلي ما عدا واحدة توجد بزقاق الرومان لها طابق سفلي وطابق علوي بالإضافة طبعا إلى الطابق تحت أرضي، والسبب في ذلك الانحدار الشديد الذي تمتاز به طبوغرافية الحي. بقي العمل بهذه الطاحونة حتى حدود السبعينات كما زارها المستشرق الفرنسيMichaux Bellaire خلال فترة الحماية وترك لنا وصفا دقيقا لها[16].

هكذا عمد البناؤون إلى تثبيت المطاحن السفلى على سرير الرحى، بينما تظل المطاحن العليا مثبتة على أعمدة متأرجحة، فتدور بقوة انصباب المياه على الدواليب الخشبية المتحركة في مصب البيت الواقع أسفل الرحى[17].

3-الموارد المشغلة للرحى

من اهم العناصر الأساسية المشغلة للأرحية نذكر:

- الماء: ارتبطت عملية إقامة الأرحية بتوفر مصادر المياه، وتحديدا بالأنهار والاودية، ذات التدفق القوي، ومما يلاحظ، من خلال الفتاوى التي تعرضت للأرحية اقترانها بالأضرار التي تعود بها على المنتفعين، وأيضا بالنزاعات التي تنشب بين أصحاب الأرحية، حيث يشير الونشريسي[18]، إلى وجود شركات لإقامة أرحاء لطحن الحبوب، وكان يتم اقتسام الربح بين الشركاء، ويعتقد أحد الباحثين أن السيطرة الجماعية على موارد المياه حال دون احتكار المجاميع أو الطرق أو الطواحين[19]. مما استوجب بعث مجلس يعرف" بأهل البصر" للأرحية[20]. ومن بين هذه الأضرار التي تسببها الأرحية:

- تحويل مجرى الوادي أو الساقية، مما يقلص من إمكانات استخدام الماء في السقي.
- استحداث أرحية جديدة، على مجرى الوادي أو الساقية، مما يقلص في قوة دفق المياه، ويحولون تواصل انتفاع عدد من الأرحية القديمة بالماء. وعموما وبالنظر إلى الأمثلة اتي أدرجناها عن الأرحية بالمغرب الأقصى خلال العصر الوسيط، نلاحظ أن منها من استخدم مياه الأودية، ومنها من أقيم على مياه العيون.

- الحجارة

لا شك أن القائمين على إقامة الأرحية، ما انفكوا يحرصون على حسن اختيار نوعية الحجارة التي كانت تستخدم في صناعة الرحى. فقد أكد ابن أبي زيد في النوادر على أن الرحى تصنع من نوع معين من الحجارة[21]، كما يشير ابن أبي زرع إلى استخدام حجر الرحى بقوله "وأحصيت الأرحاء التي دار عليها سور المدينة فوجدت أربعمائة حجر واثنين وسبعين حجرا دون ما بخارجها من الأرحاء"[22]، وكثيرا ما نجد إشارات مفيدة تتعلق بنشوب نزاعات بين صاحب المطحنة والحريف، لوجود حصى أو رمل في الخبز، إذ يشير البرزلي إلى المطحنة المتربة، مما يجعل الخبز مخلوط بالرمل[23].

غير أننا لا نعثر على ما من شأنه أن يقودنا إلى معرفة مواصفات الحجارة المستخدمة، ولا تحديد أماكن تلك المقاطع، التي كانت تزود حرفيي صناعة الرحى في المغرب أو في بعض مدنه، باستثناء إشارة يتيمة وردت عند ابن حوقل أثناء وصفه للطريق من افريقية إلى فاس عبر مدينة مجانة، أن هذه الأخيرة تمتاز بأحجار تجلب للمطاحن بجميع مدن المغرب[24]. وهو ما أكده الإدريسي حين أشار إلى "أن جبل مدينة مجانة تقطع منه أحجار المطاحن التي إليها الانتهاء في الجودة وحسن الطحن حتى أن الحجر منها ربما مر عليه عمر الإنسان فلا يحتاج إلى نقش ولا إلى صنعة، هذا لصلابته ودقة أجزائه"[25].

وعلى عكس المغرب الأقصى نجد في الأندلس إشارات واضحة حول نوعية الأحجار المستعملة للطحن في الأرحية وعلى مواصفاتها، حيث أورد ابن رشد نوازل دقيقة ومفيدة في الكشف عن طبيعة الأحجار المستعملة في الأرحية، ففي جوابه عن نازلة تهم كراء الأرحاء على نهر بلون بجهة جيان طلب من المعنيين بالأمر أن يكون في البيت المخصص للرحى المكتراة لمدة سبعة أعوام متصلة "أربعة أحجار طاحنة تكون رصحنات للرحى وأحجارها ثمانية من مقطع أرنطة (رابطة) غلظ كل حجر شبر وثلث وسعته أربعة أشبار ونصف بالشبر الوسط وتكون

دوالبها من البلوط بأعمدة الحديد، وقطب وحلق وصونج وقنوات ومصب البيت- أربع من الألواح- ويرفعون سد الرحى المذكور بالحجارة والسلل والأوتاد...وغطاء بيت الرحى من القراميد"[26].

- الخشب

هو أحد المواد المستعملة في تجهيز الأرحية، فهو يستخدم لصنع الدواليب ويفضل أن تكون هذه الأخيرة من خشب السنديان (البلوط)، كما يمكن استخدام الخشب لإقامة السدود وتحويل المياه من مجرى الوادي، ورفع مستوى الماء، قصد تشغيل الرحى[27].

ومن الأدوات التي تصنع من الخشب وتدخل في بناء الرحى المائية، نجد:

- الزير: وهو وعاء من خشب مخروطي تصب فيه الحبوب. وانضافت للزير أدوات صغيرة جدا لكنها مهمة وضرورية وهي:
- اللقمة: وتكون من الجلد والعصفور من خشب، والصريمة من مادة القنب، والجرو من الخشب وهي الأداة التي ينبعث منها الصوت التي ينبه الطحان إلى فراغ الزير من الحبوب[28].
- الدوار: وهو المحرك المصنوع من الخشب، مستدير الشكل قطره بين 3 و4 سم وسمكه 12 سم. يتكون من عدة أدوات صغيرة، هي: الإطار: ويحمل مجموعة من المسننات الخشبية المائلة تسمى الريش وهي آلية تتلقى قوة اندفاع الماء المنصب وبالتالي تحرك الدوار[29].
- القايمة: عمود خشبي متين وطويل مهمته رفع المحور لسحق الحبوب، وهو يمتد من البسط إلى قاعة الطحن[30].
- الرقاد: قطعة خشبية مسطحة مهمتها تشغيل المحرك وإيقافه عن طريق تحريك الماء إلى الأمام أو الخلف، فهي عمود يستقر غالبا عند فوهة القناة. ويتسند الرقاد على خشبتين يحملان اسم جوج حمير.[31]

وفي واقع الأمر لا نملك من المعطيات النصية أو الأثرية التي اطلعنا عليها ما يحيلنا إلى نوعية الخشب المستعمل لتجهيز الأرحية بالمغرب الأقصى خلال العصر الوسيط، اللهم إذا كان مصدرها من الغابات المجاورة للمدن التي أقيمت فيها الأرحية.

- الحديدة: وهي ذلك المثن الحديدي الذي يرتكز أوله على الدوار، ويصعد إلى الطابق العلوي ليخترق الحجر الثابت ويبرز رأسه ليرتكز عليه الحجر المتحرك.[32] لتثبيت هذه الحديدة هناك أداتان من حديد، هما: الجنح والزبرة.

وتتصل هذه الأدوات الآتية: الدوار والمثن والجنح والزبرة بواسطة خشبة مثنية وعريضة مركزة في أرضية سطح المجرى وتسمى البسيط[33].

4-المواد المطحونة

لا شك أن المواد المطحونة اختلفت باختلاف إنتاج المناطق التي أقيمت عليها الأرحية، لذلك تنوعت هذه المواد ما بين حبوب وزيتون وتوابل وحناء، وفي ذات السياق يشير طارق المدني إلى أن بعض الأرحية بمدينة فاس كانت تقوم بطحن الحناء[34].

فالغاية إذن من التعرف على مكونات الرحى المائية وكل العناصر التي تدخل في تجهيزها وإقامتها، هو معرفة مدى التكامل في هذه المنظومة السهلة التي لا تستدعي مكونات معقدة بل مواد بسيطة ومتواجدة بكثرة في الطبيعة كالحجر والخشب، التي كانت تختار بعناية فائقة تراعى فيها الجودة في خلق مكون معماري دقيق وأساسي في النسيج الحضري، وعنصر مهم في البنية الاقتصادية والاجتماعية للمدن والبوادي على حد سواء.

مما سبق تعد الرحى المائية واحدة من أهم التقنيات المائية ذات المنفعة الاقتصادية والاجتماعية التي ابتكرها الإنسان للرفع من الإنتاج وتطويره، كما أبانت عن درجة عالية من المهارة والدقة والفطنة في تسخير الطاقة المائية المجانية، مما جعلها محط اهتمام الجغرافيين في كتاباتهم، وموضع مساءلة لدى الفقهاء في القضايا المرتبطة بها.

5-التوزيع المجالي الجغرافي للأرحاء المائية بالمغرب الأقصى خلال العصر الوسيط

أمدتنا المصادر الجغرافية التي اطلعنا عليها بمجموعة من المعلومات حاولنا من خلالها تتبع مجال انتشار الارحية المائية بالمغرب الأقصى خلال العصر الوسيط، ولعل أكثرها تلك التي خصت بها مدينة فاس، إذ تعود أقدم الإشارات حول الأرحية المائية بها، تلك التي جاءت عند ابن حوقل الذي لاحظ عند زيارته المغرب خلال القرن الرابع الهجري كثرة الأرحاء المائية على وادي مدينة فاس، وعبر عن ذلك بقوله نهر المدينة كبير غزير المياه عليه أرحية كثيرة[35]. وربما زاد عدد الارحاء خلال عصر المرابطين حيث أورد البكري في مسالكه، أن فاس مدينتان " بينهما نهر يطرد وأرحاء وقناطر وعدوة القرويين في غربي عدوة الأندلسيين، وعلى باب دار الرجل فيها رحاه وبستانه... وبالمدينتين أزيد من ثلاث مائة رحاء"[36].

في حين أن الإدريسي لم يهتم بذكر العدد وإنما اكتفى بالوصف إذ أشار أن نهر المدينة –فاس-الذي ينبع من عيون صنهاجة "عليه داخل المدينة أرحاء كثيرة تطحن بها الحنطة بلا ثمن"[37]. أما الحميري فقد فصل في الأرقام مبينا أن الأرحاء القائمة على وادي فاس تزيد عن العدد الذي أورده البكري بقوله: "وعيون كثيرة لا تحصى أبدا تتزايد مواضع الانخفاض من المدينة، وفيها أرحاء للماء نحو ثلاثمائة وستين رحى يضمنها السور، سوى الأرحاء التي خلف السور وهي في التزايد، وربما وصلت أربعة مائة"[38].

كما ذكر صاحب الاستبصار أرحية مائية موجودة بعدد من مدن المغرب الأقصى ولاسيما في بليونش[39] وطنجة ونكور ومكناسة واغمات وفاس، إلا أن مدينة فاس تنفرد بعددها الهائل من الأرحية المائية منذ عهد الأدارسة[40]، كما يفيدنا الجزنائي في هذا الشأن قيام الأمير يوسف بن تاشفين، باستقدام بعض الصناع من قرطبة، لإقامة مجموعة من الأرحية المائية بمدينة فاس[41]. وذكر ابن سعد أن عددها ثلاثة آلاف على ضفة نهر فاس وحدة. وأنكر ذلك ابن فضل العمري وأوصلها صاحب الجذوة إلى 472 بالنسبة لفاس وحدها[42].

ولعل اقتصارنا على نموذج فاس له ما يبرره وإن كنا لا نغفل بقية المدن الأخرى التي عرفت بدورها انتشار الأرحاء، كصفرو، وسبتة، وأحواز مراكش. وهذا راجع لكون فاس جمعت بين الحسنين أي الظروف الطبيعية والبشرية: الموارد المائية متوفرة بها وأهمها واد الجواهر، كما تمتاز بطبوغرافية نموذجية خاصة وجود انحدارات تساعد على تدفق المياه وبقوة مما يساعد على دوران محركات الأرحية بسرعة فائقة[43].

فمنذ سبعة قرون لعبت أرحية فاس دورا هاما في الحضارة المغربية وإلى حدود عام 1928، كانت مدينة فاس ما تزال تتوفر على 154 رحى من الأرحية التقليدية الثلاثمائة وستة وستين التي أقيمت على امتداد الشعب الإحدى عشر لواد فاس. انطلاقا من مدخل باب الدكاكن عند عالية المدينة إلى أخفض منطقة بها عند مخرج واد بين المدن وواد الزحول، أي على امتداد كيلو مترين تقريبا[44].

وإلى الشمال من مدينة فاس تقف المصادر عند ذكر الأرحية المقامة على الأودية ما بين طنجة وسبتة وتطوان. فعند حديثه عن مدينة طنجة يشير البكري إلى قرية بليونش، بقوله:" بغربها نهر يريق في البحر عليه الأرحاء"[45]. وخارج مدينة سبتة في اتجاه فاس يلاحظ غير بعيد عنها "وادي أويات يجري في خندق عليه أرحاء شتوية"[46]. أما مدينة تطاوين الواقعة في أسفل وادي راس، ففيها "مياه كثيرة سائحة عليها الأرحاء"[47].

ومن مدينة فاس في اتجاه الغرب أو الجنوب تتعدد الأرحاء في مكناسة الزيتون المدينة التي "تشقها الأنهار والمياه السائحة والعيون... وتطحن عليها الأرحاء"[48].

وفي أغمات وريكة غير البعيدة عن مراكش في أسفل جبل درن فحص خصب كثير النبات تخترقه المياه في كل اتجاه، به نهر ليس بالكبير " يأتيها من جنوبها إلى أن يخرج من شمالها وعليه أرحاؤهم التي يطحنون بها الحنطة وهذا النهر يدخل المدينة يوم الخميس ويوم الجمعة والسبت والأحد وباقي أيام الجمعة يأخذون لسقي جناتهم"[49]. ويضيف الحميري بعض التفاصيل في صفات أغمات وأهلها ويشير هو الآخر إلى نهر المدينة التي يجري من " القبلة إلى الجوف وعليه أرحاء وحوله بساتين كثيرة"[50].

أما في السوس فينفرد البكري بالقول إنها مدينة كبيرة سهلية بغربها " نهر كبير جار من القبلة إلى الجوف عليه بساتين كثيرة متصلة ولم يتخذوا قط عليه رحى، فإذا سئلوا عن المانع لهم من ذلك قالوا: كيف يسخر مثل هذا الماء العذب في إدارة الأرحاء[51]. وهي نفس الملاحظة أبداها الحميري حول وادي ماسة ببلاد السوس الأقصى إذ أشار بقوله: إلى أن هذا النهر يجري" من القبلة إلى الجوف كمجرى نيل مصر عليه عمارات كثيرة وجنات... وقصب السكر، ولم يتخذ الساكنون على هذا الوادي قط رحى فإذا سئلوا عن ذلك قالوا: نتخذ هذا الماء المبارك في إدارة الأرحاء وهم يتطيرون بها"[52].

وإلى القبلة من مركز إيجلي مدينة تامدلت السهلية المتميزة بالخصوبة والواقعة على نهر درعة الذي عليه أرحاء كثيرة[53].

مكنتنا المعلومات التي أدرجناها والتي تناقلت التوزيع الجغرافي للأرحية المائية بالمغرب الأقصى بعدد كبير من المدن التي ضمت بين جنباتها أرحية، استخدامها للطاقة المائية كقوة محركة لهذه التقنية خلال العصر الوسيط ، ولا غرو أن عملية المسح الأثري الميداني من شأنه أن يثري معرفتنا بتوزع الأرحية إلا أن الأمر يظل عسيرا ومحدودا ومرتبطا بالواقع الأثري الحالي بالمغرب، وبما آلت إلية المعالم الأثرية الوسطية على وجه التحديد من اندثار، إلى جانب الزحف العمراني، خاصة وأن أغلب هذه الأرحية كانت تنتشر داخل النسيج العمراني للمدن.

ويلاحظ كذلك وقوف المصادر الجغرافية عند أودية وأنهار بعينها دون أخرى وتتكرر النصوص والإشارات بصيغة أو بأخرى. أحيانا تتم الإشارة إلى عدم وجودها أو يغفل ذكرها على أنهار مهمة مثل سبو وتانسيفت أو غيرهما. إلا أنها اتفقت حول شروط محددة في إقامتها،

تمتلث أساسا في الشروط الطبيعية الواجب توافرها لتشيدها وما يتطلب ذلك من تسخير للطاقة المائية المجانية.

أكثر من هذا يمكن القول إن الأرحاء المائية تقل في جهات معينة لأسباب مختلفة لعل أهمها مرتبط بالمناخ ووفرة المياه والاستقرار[54]، في حين تتضح لنا الأهمية العددية للأرحية بفاس التي لعبت منذ القرن الثالث عشر ميلادي[55] دورا أساسيا في حياة سكان المدينة، لارتباطها بمجالات اقتصادية واجتماعية عديدة[56].

وعموما يمكن القول من خلال الإشارات السابقة الذكر أن الأرحية المائية تقنية ابتكرها الإنسان، تعمل بتوظيف الطاقة المائية، وذلك مع توفر مجموعة من الشروط الطبيعية والحيل الهندسية لإقامتها على ضفاف الأنهار والسواقي المحملة بالمياه، وهي شكل أو مظهر من مظاهر أنظمة السقي وجزءا من التقنية الهيدرولوجية التي سادت بالمغرب والأندلس خلال العصر الوسيط[57]. والتي انتشرت بشكل كبير في الفترة الوسطية، كما لاحظنا أن مجمل هذه الأرحية توجد داخل النسيج العمراني ولعل ما يفسر هذا التوزيع هو توفر مصادر المياه ذات التدفق القوي والقادرة على إدارتها بطاقتها القوية.

أما اهتمام المصادر بالأرحاء المائية وتتبعها في مختلف جهات المغرب فيمكن اعتباره مؤشرا نستخلص منه استنتاجات متعددة، منها:

* انتشار الوعي باستخدام الطاقة المائية في تحريك الأرحاء في الأماكن التي تتوفر فيها المياه الجارية.

* كثرة الأرحاء المشار إليها في المصادر تعني فيما تعنيه كثرة استهلاك السكان للحبوب، وفي ذلك إشارة إلى تطور المجتمع المغربي الذي أصبح اعتماده على دقيق القمح والشعير في غذائه اليومي.

* كثرة الأرحاء تعني من جهة أخرى كثرة الجداول والسواقي والمساقط المائية، أي شبكة مائية السطحية الكثيفة، الناتجة عن مناخ رطب[58].

* وفي سياق الحديث عن المدن أو الأنهار المخترقة للمجال المغربي، تأتي إشارات هنا وهناك عن الأرحية المائية، ومن المدن التي ارتبطت بشكل كبير بهذه المنشأة المائية، نجد: فاس، ومكناس، وأغمات، وأوريكة وغيرهم من المدن التي عرفت استعمال هذه التقنية. كما يصعب الجزم بوجود أرحية بالمدن ذات الجريان المائي الموسمي.

إن هذه الملاحظات والاستنتاجات من شأنها أن تقودنا إلى طرح تساؤل حول طبيعة النزاعات التي كانت تربط بين أرباب الأرحية وباقي المستفيدين من مياه الأنهار أو السواقي، وحول كيفية العمل بهذه الأرحية والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية التي نسجتها هذه المنشأة المائية من خلال كتب النوازل.

6- قضايا الأرحية المائية من خلال كتب النوازل

مما لا شك فيه أن تقنية الأرحية المائية قد خضعت لتنظيمات اقتصادية واجتماعية تحكمت فيها العوامل الطبيعية من جفاف وسيول، فكما سبق وأن أشرنا في بداية هذا الموضوع أن مكان تنصيب هذه الأرحية يكون على جنبات الأنهار بصفة عامة، وقد يكون في مكان غير بعيد عن النهر يجلب إليها الماء بواسطة السواقي. لكن هذا الأمر كثيرا ما كان يشوبه نزاع بين أصحاب الأرحية والأرض التي تمر عليها الساقية لإيصالها بالماء، كما وقع أن حدث بمدينة جيان الأندلسية عن قوم اتفقوا على حفر ساقية في أرض رجل وإقامة رحى، فلما حفروا الساقية وأقاموا الرحى أرادوا أخذ الماء منها فمنعهم صاحب الأرض، فبين العلماء أن هذه المعاملة غير جائزة وهم كمن بنى بوجه شبهة، وقال غيره بأن لهم أخذ قيمة بنيانهم قائما[59]، ويبدو من أن الذين قاموا بإقامة الساقية في أرض الرجل بغير إذنه ودون علمه هذا من جهة، ومن جهة ثانية تثبت النازلة أن بعض الأرحية كانت تقام بعيدة عن الأنهار وكان يجلب إليها الماء بواسطة السواقي لتشغيلها.

وفي نفس السياق كانت هذه السواقي كثيرا ما يشترك فيها أصحاب الأرحية مع أصحاب الجنات وحدوث خلافات بينهم في من أحق من الآخر بماء الساقية، كما ورد ذلك عند ابن رشد لما سأله القاضي عياض السبتي عن أصحاب جنات خاصموا صاحب رحى وزعموا أنها أضرت بهم في سقيهم، وقال صاحب الرحى سبقت الجنات، وأقام أصحاب الجنات بينة أنهم كانوا يسقون قبل وجود الأرحاء وبعدها، وشكك هو في بينتهم، فأجاب أن أصحاب الجنات أحق بالماء حتى يتم السقي ثم يرسلون إلى أصحاب الأرحاء، وهو على معنى قوله عليه الصلاة والسلام في سيل مهزور "وقضى أن يمسك الأعلى حتى يبلغ الكعبين ثم يرسله إلى الأسفل" فلما لم يخص الأعلى بجميع الماء دون الأسفل أبدا، لم يكن لأصحاب الأرحاء اختصاص بجميع الماء أبدا دون أصحاب الجنات، وإن كانوا فوقهم وسبقوهم[60].

انطلاقا من النازلتين يتبين لنا أن بعض الأرحية كانت تشترك في الحصول على الماء عبر السواقي مع الجنات وقد أفتى العلماء بأنه لا أحقية لأحدهما في الماء دون الأخر استنادا إلى قول الرسول عليه الصلاة والسلام" وقضى أن يمسك الأعلى حتى يبلغ الكعبين ثم يرسله إلى الأسفل"[61].

وإذا كان النوع المذكور أعلاه يأتيه الماء عبر السواقي، فإن بعض الأرحية كانت تبنى لها سدود حيث كان الماء يخرج إلها من الأنهار والوديان إلها ومن ثم يستعمله أصحاب الأرحية ، ولهذا أجاز العلماء بناء السدود على الأودية[62]، وقد سئل ابن رشد كما نقل ذلك البرزلي عنه ، أن بعض الناس أحدثوا رحى في موضع من الوادي وأحدثوا لها سدا في أرض رجل بغير إذنه، وأقام شهادة على ذلك، وأقاموا محدثوا الرحى شهادة أنهم أقاموا الرحى على المجرى القديم للوادي، فأجاب بأن العقد الأول المعمول به[63]، بمعنى أنهم يمنعون مما أقاموا لأنه مشبوه.

أما إذا حدث وأن تجاورت الأرحية ورفع سد إحداها في غير موضعه وهو يضر بالأخرى، أفتى أهل الاختصاص أنهم يحملون على العادة القديمة، فمن أخل بشيء منها أجبر على العودة إليها، إلا أن يطول الزمان الموجب لسقوط الحق[64]، وبهذا يكون صاحب الرحى الثانية مجبرا إلى إعادة إحداث سده في موضعه الأول حيث كان لا يضر بالرحى الثانية.

وهو ما تحيلنا عليه أقدم النوازل الفقهية التي تعود إلى القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، بمدونة سحنون (ت 240هـ/854م)، إلى وجود نزاع بين أصحاب الأرحية، لكنها لم ترد في فصل مستقل وإنما توزعت على باب الجعل، وباب الشفعة، وفي هذا نقل الونشريسي عن الإمام أبي سحنون، قضية تعلقت بنزاع بين الذين يجرون الخشب عبر النهر والذين يملكون سدود الطواحين المائية على مجاري الأودية، وقد أفتى الإمام سحنون لفائدة الذين يجرون الخشب، حتى وإن كانت تهيئة السدود أقدم[65].

يفيد انطلاقا مما سبق أن إقامة الأرحية على ضفاف الأنهار لم يمنع الناس من الاستفادة هم كذلك من النهر أو السواقي على غرار استفادة أصحاب الأرحية، حتى وان كانوا هم أقدم بالانتفاع. كما أن أكثر المنازعات هي تلك التي كانت تقوم على المياه المشتركة بسبب عدم احترام مبدأ التشارك المنظم للسقي بالماء العام غير المتملك[66]، هذا بالإضافة ما يلحق الضرر بالسواقي والعيون والمجاري المائية بدون تدبير، وهو ما يقابل قاعدة نفي الضرر، وقد مثلت الأرحية أهم المسببات في النزاعات المائية التي قامت بين أصحاب الأرحية وأصحاب البساتين، كما مثلت الإشارات السابقة الذكر جزءا كبيرا من القضايا التي شغلت أبواب عدة لدى صاحب المعيار،

الذي كان كثيرا ما يعالج هذه المسائل بشكل مهني واسع على أن المزارع" أحق بالماء ليسقي جناتهم من أصحاب الأرحاء، وإن كانوا أنشئوا جناتهم بعد إنشاء أهل الأرحاء لأرحائهم"[67].

وفيما يتعلق بإحداث رحى بعد الرحى الأولى هل يعتبر ضرر أم لا؟ فلم يعتبر العلماء ذلك ضررا [68]، حيث ورد عند الونشريسي أن " رحيين أحدثا منذ سنين، واحدة بعد الأخرى، واستعلت أحدهما ماء رحى أخرى قديمة كانت هناك قد خربت، ثم خربت الرحيين المحدثين وبقيت مدة ، ثم جدد صاحب الرحى المحدثة أخيرا رحاه وطحن بذلك مدة، ثم جدد صاحب المحدثة أولا رحاه وأراد أخذ الماء، فأوضح بعض الفقهاء بأنه ينظر إلى الرحى القديمة منهما وقت تجديد الأخيرة، فإن كانت قد درست ودثرت وتعطلت بحيث يصير صاحبها كالمنشئ لها من جديد فلا حجة له على من جدد رحاه قبله، وإن كان أثرها ظاهرا وبناؤها باقيا، بحيث يعلم في العادة أن صاحبها يرقب العود إليها والانتفاع بها فله الحق في إعادة رحاه والانتفاع بالماء، إلا إذا ترك القيام على المجدد رحاه فتصير حيازة، أو أنه لم يكن راضيا بذلك[69]. وبهذا فقد أجاز العلماء إقامة رحى على رحى أخرى ولم يعتبروه ضررا، وعزاءهم في ذلك أنها لا تقلل فائدة واحدة على أخرى، كما أن لصاحب الرحى المخربة الحق في تجديدها وله أخذ حقه من الماء إذا كان تركها ظاهرة بحيث يعلم بالعيان أنها ماتزال باقية، أما إذا تخربت ولم يعد لها أثر فلصاحبها إعادتها إن أراد ذلك ولكنه يكون في هذه الحالة كالمنشئ من جديد، لكن ليس له الحق في الماء الذي كان يستعمله سابقا إلا أن يرضى صاحبه ويأذن له.

إلى جانب الأرحية السالفة الذكر كانت هناك أرحية تباع لمن أراد شراءها، لكن يشترط خلوها من عيب في أحد مكوناتها، حيث تشير نازلة بهذا الخصوص بأن المطحنة إذا كانت مترية أو مشقوقة فإنه عيب فيها وترد إلى صاحبها علم المشتري بتتريبها أو لم يعلم، لأنه لا نفع له فيها وهي بمثابة حجر ملقى، ويمكن للمشتري إمساكها والرجوع بقيمة العيب[70].

مما لا شك فيه أن القائمين على إقامة الأرحية، ما انفكوا يحرصون على حسن اختيار نوعية الحجارة التي كانت تستخدم في صناعة الرحى. ونجد فيما ضمنه ابن أبي زيد في النوادر تأكيدا على أن الرحى تصنع من نوع معين من الحجارة[71]، كما يشير ابن أبي زرع إلى استخدام حجر الرحى بقوله "وأحصيت الأرحاء التي دار عليها سور المدينة فوجدت أربعمائة حجر واثنين وسبعين حجرا دون ما بخارجها من الأرحاء"[72]، وكثيرا ما نجد إشارات مفيدة تتعلق بنشوب نزاعات بين صاحب المطحنة والحريف، لوجود حصى أو رمل في الخبز، حيث يشير البرزلي إلى المطحنة المترية، مما يجعل الخبز مخلوط بالرمل[73]. غير أننا لا نعثر على ما من شأنه

أن يقودنا إلى معرفة مواصفات الحجارة المستخدمة، ولا تحديد أماكن تلك المقاطع، التي كانت تزود حرفيي صناعة الرحى في المغرب أو في بعض مدنه باستثناء، إشارة يتيمة وردت عند ابن حوقل أثناء وصفه للطريق من افريقية إلى فاس عبر مدينة مجانة، أن هذه الأخيرة تمتاز بأحجار تجلب للمطاحن بجميع المغرب[74]. وهو ما أكده الإدريسي حين أشار إلى "أن جبل مدينة مجانة تقطع منه أحجار المطاحن التي إليها الانتهاء في الجودة وحسن الطحن حتى أن الحجر منها ربما مر عليه عمر الإنسان فلا يحتاج إلى نقش ولا إلى صنعة، هذا لصلابته ودقة أجزائه[75].

وبخصوص هذه الأرحية التي كانت تكرى شريطة خلوها من عيب، فإنه كثيرا ما كان يقل الواردون للطحن لفتنة أو خوف وشبه ذلك، فهل يعتبر هذا عيب في الكراء؟، اعتبر العلماء هذا عيبا حيث خير المكتري بين الفسخ أو التمسك بكرائه، ولا يسقط عنه الكراء إلا بخلاء الموضع حتى تبقى الرحى معطلة لا تطحن، وإن قل الواردون فقط فإن المكتري لا يجبر على الحط من قيمة الكراء وإنما يفعل ذلك على رضى منه[76]. إذا فقلة الواردين للطحن لا يعتبر عيبا إذا ما اتجه الناس لأرحية أخرى، لكن إن كان قلة الواردين راجع بالأساس إلى قيام حروب أو فتنة فذلك عيب، حيث ينقص من قيمة الكراء بقدر الضرر الذي ألحق بالمكتري.

كذلك من العيوب الموجبة لسقوط قيمة الكراء إذا جاء سيل فحملها جميعها، وإن أراد إعادة إصلاحها واستمرار العمل بها، فله ذلك وله بعد ذلك قيمة ما بناه مقلوعا، وأما إذا انخرق سد الرحى أو تكسرت مطاحنها فلم ير بعض العلماء أن ذلك عيبا ترد به، لأن الرحى كثيرة الاختلال، يكون إصلاح مثل هذا على المكتري، إلا إن كان تعطيلا كبيرا بحيث يذهب أكثر فائدة الكراء[77].

أما فيما يخص تقديم قيمة الكراء، فقد حدد العلماء شروطا في تقديمه، على أن تكون الرحى مأمونة من نقصان الماء في فترات الجفاف أو زيادته لكثرة الأمطار أو خراب سد بسبب السيل، وإن أراد المكتري تقديم الكراء طواعية فله ذلك، وله القيام بعد ذلك على صاحب الرحى بسبب نقص الماء أو كثرته، وللمكتري أن يحط عنه قيمة الضرر، وإذا كانت الرحى شتوية لا يأتيها الماء إلا في بعض العام فإنها تكرى أيام وجود الماء فقط، وإذا كانت مأمونة جاز كراؤها مدة طويلة كالعامين وسبع سنين بشرط أن تكون مأمونة صيفا وشتاءً[78].

نستشف من خلال ما سبق أن كراء الأرحية استوجب بعض الشروط أهمها خلوها من عيب سواء في زمن كرائها حيث يقل الطلب عليها خاصة أيام الحروب والمجاعات والسيول الجارفة، أو خلل بها عطل عملها لأن ذلك من شأنه أن ينقص من قيمة الكراء أو يرد أو يفسخ،

كما يجب أن تكون مأمونة من نقصان المياه أو أن كرائها يجب أن يكون بحسب زمن توفره المياه والذي غالبا ما يكون في فصل الشتاء، كما قد تطول مدة كراؤها إلى سبع سنين إذا كانت الرحى مأمونة وتعمل صيفا وشتاء.

وفيما يخص طريقة استخلاص أجرة صاحب الرحى، فقد يأخذ مالا وقد يكون ذلك من بعض المواد التي تطحن، فقد سئل الفقهاء عمن كانت له رحى ماء فكان يأخذ في أجرتها الذرة مخلوطا بالشعير ويبيع ذلك، فأجابه الفقيه أنه إذا علم مقدار الشعير في الذرة وجب عليه بيان ذلك وإن جهله فلا شيء عليه[79]. كما أن بعض ملاكي الأرحية كانوا يستأجرون رحاهم لقاء جزء من فائدتها، على أن يقوم المستأجر بمؤنتها، وعلى هذا فإنه يستأجره على جزء معلوم من غلتها كأن يكون له الربع، ولم ير بعض العلماء مثل هذا سائغا لأن الجالس للطحن لا يدري ما يأتيها من الطعام أقليل أم كثير ولعله لا يأتيها شيء فيكون جلوسا باطلا، ولكن يجعل له كيل معلوم من الطعام كل يوم أو كل جمعة أتى الطعام أو لم يأت[80].

أما قسمة غلة الشركاء، فقد أجاز الفقهاء في يوم واليومين لقلة الغرر في ذلك ولقرب الغلة، أما لو كان كل جمعة فهذا غرر[81]، لأنه يمكنه أن يطول جلوسه الأسبوع ولا يحصل على شيء، كما يمكن أن يحصل على غلة كثيرة تفوق غلة أصحابه، وهذا ليس عدلا ولا يقبله أحد منهم، ولهذا فقد وضح الفقهاء المسألة أكثر بأنه لا يجوز هذا إلا أن يكيل كل واحد منهما ما يأخذ في أيامه فمن زاد كيله رد على أصحابه أنصبائهم من تلك الزيادة وكذلك العبد يكون بين الرجلين فينصبانه للخراج فإنهما لا يقسمان خراجه بالأيام لأنه غرر لعل أيامه تختلف وإنما يقتسمان الغلة[82].

مما سبق نستنتج أن أصحاب الأرحية كانوا يلجؤون في بعض الأحيان إلى تأجيرها إلى طحانين آخرين، حيث يمكن أن نميز بين ثلاث أنواع من الكراء، الأول يكون الأمر معلوما والأجل معلوما[83]، والثاني بفرض رب الرحى على الطحان مبلغا من المال عن كل كمية تطحن[84]، والثالث أن تكون أجرة الكراء خمس ما يكسب[85].

7-جوانب من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية للرحى المائية من خلال كتب الجغرافيا والنوازل

إن عملية إقامة الأرحية وانتشارها ساهم في خلق تحول سوسيو اقتصادي مهم، وفي خلق يد عاملة متخصصة في طحن المواد اللازمة للاستهلاك المحلي وفي مقدمتها الحبوب. كما ارتبطت بها تجمعات حرفية منتظمة في طوائف حرفية (الحنطة) كما هو الشأن لباقي الحرف

التي سادت خلال العصر الوسيط، تخضع لنفس القوانين والتدرج المهني، بحيث هناك الأمين على رأس الحنطة ويوجد على رأس كل رحى المعلم والمتعلم والخدام، كما تخضع لرقابة المحتسب الذي كان يسهر على تطبيق القوانين وفي نفس الوقت يحمي مصالح الصناع والمستهلكين. وهي تنظيمات تجمع جميع الأشخاص المزاولين لنفس الحرفة. وكل حنطة لديها أعضاءها الخاصة المسيرين اللذين ينظمون ممارسة المهنة تحت مراقب من السلطة، وهو المحتسب له دور كبير في امتصاص النزاعات ودوره يتجاوز الإطار التنظيمي والقانوني، ليصبح معبرا عن العلاقات الاجتماعية[86].

وكما جرت العادة عند أهل المغرب أن يعين القاضي أو المحتسب أمين الحرفة الذي يدعى العريف أو المقدم أو الأمين، وواجبه حل المشكلات بين أهل صنعته ومساعدة الدولة في كشف أساليب مكرهم وغشهم ومراقبة الإنتاج وجودته، ولهذا يتعين أن يكون من أهل العلم والحذق في مهنته[87]. يتم اختياره من قبل أهل حرفته وموافقتهم عليه.

كما أن هذه المطاحن عملت على إنعاش وتطوير بعض الحرف والصناعات المرتبطة بها، كصناع القنوات المائية والقوادسية والرحويين وصناع حجر الرحى، والطحينية[88] والنجارين. وشغلت عدد كبير من اليد العاملة، تجاوز حسب ما أشار إلية الوزان بقوله: " ويشتغل بهذه الطواحين نحو عشرين ألف عامل"[89]، يدعون الدقاقين[90].

كما يلاحظ كذلك، من خلال الفتاوى التي تعرضت للأرحية اقترانها بالأضرار التي تعود بها على المنتفعين، وأيضا بالنزاعات التي تنشب بين أصحاب الأرحية، وإلى وجود شركات لإقامة أرحاء لطحن الحبوب، حيث كان يتم اقتسام الربح بين الشركاء،[91] ونجد في هذا الإطار إشارة تفيد بأن الأرحاء كانت في ملك أسر كبرى[92]، كما أورد صاحب المعيار المعرب أمثلة متعددة عن أنواع الشركات التي كانت تقام بين الأفراد للتعاون على الإنتاج ومن بينها: الاشتراك في حرث الأرض وقلبها وزرعها، أو كراء الأرض للفلاحين مقابل نصف الغلة أو ثلثها أو خمسها، والاشتراك في رحى على أن يأخذ أحد الشريكين المدخول يوما، ويأخذ الثاني المدخول في اليوم الموالي[93]. إلا أن أحد الباحثين اعتقد أن السيطرة الجماعية على موارد المياه حال دون احتكار المجاميع أو الطرق أو الطواحين[94]. والقيام بالدور الاقتصادي المنوط بهم، مما استدعى من السلطة القائمة بتكوين مجلس يعرف بأهل البصر الأرحية[95]. للنظر في الأضرار التي تسببها الأرحية.

ومن النتائج التي خلصنا إليها أيضا أن كثرة النزاعات التي شابت موضوع الأرحية دليل قاطع على العلاقات الاقتصادية التي نسجتها هذه التقنية في قدرتها على إنتاج كمية ضخمة من المواد المطحونة تصل إلى عدة قناطير للطاحونة الواحدة في اليوم الواحد دون جهد إنساني وهو ما لفت انتباه الإدريسي بقوله: «وفي فاس أرحاء كثيرة تطحن الحنطة بلا ثمن"[96]. وكذلك ما امتاز به سير العمل فيها من تنظيم دقيق وتقنية محكمة، كتنظيم الماء على الضفاف وبناء المجموعات العمرانية للتحكم في الماء وجره إلى الطاحونة واختيار الموقع المناسب للاستفادة من الطاقة المائية خاصة الانحدار. فضلا عن استخدامها في طحن مواد مثل، قصب السكر، ومواد الدباغة، وبعض مواد الصباغة كالحناء[97]. التي تدخل في الأنشطة الصناعية والتجارية.

خلاصة:

إذا كان البحث في مواضيع دقيقة وذات طابع جزئي كالتقنيات المرتبطة بالماء وما ينتج عنها من معاملات ونزاعات بين أصحابها لا يتأتى بالاعتماد على المصنفات التاريخية وحدها، بل يقتضي الأمر الرجوع الى مصادر أخرى ككتب الجغرافيا والنوازل، فإن اعتمادنا عليها لدراسة الارحية المائية في المغرب خلال العصر الوسيط كشف لنا ان هذه الارحية شكلت بحق مرآة عكست واقعا اجتماعيا واقتصاديا نسجته هذه التقنية بين مختلف فئات المجتمع، كما عكست تطور تقني هام متراكم عن الفترات السابقة. كما شكلت نسقا اجتماعيا، وشريان يومي في توفير مستلزمات العيش، وحاجة ملحة في الرواج الصناعي والتجاري ومصدر رزق لأصحاب الحرف التي ارتبطت بها. الشيء الذي جعل منها مؤسسة اقتصادية واجتماعية داخل النسيج العمراني.

اما كتب الجغرافيا فبدورها امدتنا بمعلومات حول التوزيع المجالي للأرحية بالحواضر المغربية الوسيطية، مع بيان الظروف التي ساعدت على إنشائها واشكال استغلالها وطرق تسييرها باعتبارها تقنية عالية الدقة، ناهيك عن وصف المكونات المعمارية لبيت الرحى. ومهما يكن فإن هذه التقنية لازالت في حاجة الى جهود الباحثين باعتماد الدراسات الميدانية والبحث الاكيولوجي لتقديم صورة متكاملة عنها.

قائمة المراجع و المصادر :

1-أحمد التوفيق، **المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (1850-1912)**، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، طبعة 2، 1996، ص.249.

2-ابن منظور محمد، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ج14، ص. 312.

3-الفارابي ابو نصر (ت 393ه)، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، ج6، تحقيق أحمد عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1987، ص. 2157.

4-الفارابي أبو إبراهيم، **معجم ديوان العرب**، م س، ج 1، ص. 373.

[5]-الحسن الوزان، ***وصف إفريقيا***، ترجمة عن الفرنسية محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1983، ص.233.

[6]-الجزيري، ***المقصد المحمود***، مخطوط الخزانة العامة، الرباط ق 592، ص. 70 أ 93 ب.

[7]-نفسه، ص. 99 ب.

[8] - ابن رشد محمد بن احمد القرطبي، **فتاوى ابن رشد**، تحقيق محمد الحبيب التجكاني، دار الجيل، بيروت، 1993، ج2، ص. 1204-1205.

[9]- André (Bazzana), **transferts technologique et impératifs sociaux : les machines hydrauliques à usage agricole dans l'occident musulman (9-15 centuries)**, *hespéries*, volume 13, 1933, p. 57

[10]-Ibid.

[11]-Ibid.

[12] -الونشريسي، م س، ج 8، ص. 380.

[13]- عائشة الكنتوري، الرحى المائية بفاس، ضمن **أعمال *ندوة الماء بتانسيفت، تاريخ وتقنيات***، مراكش، 2002، ص. 92.

[14]-نفسه، André, Bazzana, op cit, p. 57 .

[15]- نفسه.

[16] -Bellaire Michaux, **dexription de Fès**, in A,M. T, II, 1907 , p.302.

[17] - صباح علاش، الماء ببلاد الريف بين المصادر التاريخية والبحث الاركيولوجي، ضمن **أعمال ندوة التراث المائي والتنمية بالمغرب**، منشورات المعهد الملكي للثقافة الامازيغية، مركز الدراسات التاريخية البيئية، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، 2018، ص. 46.

[18]-الونشريسي أبي العباس، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، دار الغرب الإسلامي، بيروت،1401ه-1981م.ج5، ص. 236.

[19]-غليك، **التكنولوجيا الهيدرولوجية**، ص. 1361.

[20]- Hentati (Noureddine)، **les moulins au Maghreb musulman médiéval, studia islamica**,2004, op cit, p. 175 d'après.

[21]- أبي زيد القيرواني، **النوادروالزيادات: على ما في المدونة من غيرها من الأمهات**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999، ط 1، ج 7، ص. 74-79.

[22]-ابن أبي زرع علي، **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، راجعه عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، ط. 2، الرباط، 1420هـ/ 1999م، ص. 57.

[23]-البرزلي أبو القاسم محمد بن احمد، ***جامع مسائل الاحكام لما نزل بالقضايا من المفتين والحكام***، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 2002 ج4، ص. 157.

[24]-ابن حوقل محمد النصيبي، **صورة الأرض**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1992 ص. 84.

[25]-الإدريسي، ***نزهة المشتاق في اختراق الآفاق***، تحقيق روبيناتشي وآخرون، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د ت، ج1، ص. 293.

[26] -ابن رشد محمد بن احمد القرطبي ***فتاوى ابن رشد***، تحقيق محمد الحبيب التجكاني، دار الجيل، بيروت، 1993، ج2، ص. 1204-1205.

[27]-عرعار مراد وخليل الجويني، ملاحظات حول الأرحية المائية بافريقية في العصر الوسيط، أعمال **ندوة العلمية الخامسة**، ***الموارد الطبيعية ببلاد المغرب في العصرين القديم والوسيط***، تونس، 2010، ص .96.

[28]-عائشة الكنتوري، م س، ص. 93.

[29]-نفسه، ص. 93.

[30]-نفسه.

[31]-عائشة كنتوري، م س، ص. 94.

[32]-نفسه.

[33]-عائشة الكنتوري، م س، ص. 93.

[34]-Tarik(Madani) ***, l'eau dans le monde musulman médiéval,*** université, LYON II, Auguste et louis lumière, thèse pour obtenir le grade de Docteur en histoire , 2003,p. 52.

[35]-ابن حوقل أبو القاسم النصيبي، ***صورة الأرض***، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د ت، ص. 89.

[36]-البكري أبو عبد الله بن عبد العزيز، ***المسالك والممالك***، تحقيق زينب الهكاري، ص. 225-226.

[37]-الإدريسي أبو عبد الله محمد، ***نزهة المشتاق في اختراق الآفاق***، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ج1، ص. 242.

[38]-الحميري محمد بن عبد المنعم، ***الروض المعطار في خبر الأقطار***، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1975، ص. 434.

[39]-قرية بليونش، أصل الكلمة لاتيني، وتعني القمة .تقع شمال مدينة تطوان، وعلى بعد 7 كلم من مدينة سبتة. يذكر الأنصاري السبتي أن عدد الأرحية الطاحنة في بليونش خمسون موزعة على تسعة وثلاثين بيتا، **اختصار الأخبار عمن كان بسبتة من سني الأثار**، تحقيق عبد الوهاب بنمنصور، الرباط، 1983، ص. 55.

[40]-Aicha Gantouri, **Le moulin hydraulique de Fès**, université de Pars I, Panthéon-sorbonn*e*,1989 1990, p.108.

[41]- الجزنائي، ***جنى زهرة الآس في بناء مدينة فاس***، تحقيق عبد الوهاب بنمنصور، ط2، المطبعة الملكية، الرباط، 1991، ص. 42.

[42]- أحمد ابن القاضي المكناسي، ***جدوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس***، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1973، ص، 30.

---

[43]- الرحى المائية بمدينة فاس، مرجع سابق، ص: 90.

[44]- الماء بين الفكر الإسلامي والأدب العربي، م. سابق، ص. 259.

[45]- البكري، ***المسالك والممالك***، تحقيق زينب الهكاري، تقديم أحمد عزاوي، مطبعة الرباط، ط، 2012، ص. 209.

[46]- نفسه، ص. 225.

[47]- نفسه، ص. 211.

[48]- الحميري، م س، ص. 544.

[49]- الادريسي، م س، ج1، ص. 231.

[50]- الحميري، م س، ص. 46.

[51]- البكري، م س، ص. 285

[52]- الحميري، م س، ص. 522.

[53]- البكري، المسالك والممالك، ص. 286.

[54]-حناوي محمد، الأرحاء المائية بالمغرب والأندلس من خلال كتب الجغرافيا والنوازل والحسبة، ضمن **أعمال الندوة الماء بتانسيفت، تاريخ وتقنيات**، مراكش، 2002، ص. 100.

[55] - حسبما أورده ابن أبي زرع في كتابه الأنيس المطرب: " فأقامت مدينتا فاس على ما بناه الامام ادريس...فكثرت العمارات...وبنيت الفنادق والحمامات والأرحاء"، روض القرطاس، ص.99.

[56]- محمد بن عبد العزيز بن عبد الله، **الماء بين الفكر الإسلامي والأدب العربي**، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، المغرب، 1996، ص. 259.

[57]- محمد الحناوي، م س، ص. 95.

[58]- محمد حجاج الطويل، مادة رحى، ***معلمة المغرب***، الجزء 13، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، نشر مطابع سلا، 1989، ط2001، ص.4283.

[59]-الونشريسي، م س ن ج 8، ص. 407، القيرواني، م س ن ج 11، ص. 75-90.

[60]-ابن رشد، ج10، ص. 311-312. البرزلي، ج4، ص. 422-423.

[61]-واقعة حدثت مع الزبير بن العوام واحد الأنصار، عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير أنه حدثه أن رجلا من الأنصار خاصم الزبير انه حدثه أن رجلا من الأنصار خاصم الزبير في شراج من الحرة ليسقي بها النخل، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اسق يا زبير –فأمره بالمعروف-ثم أرسله الى جارك" فقال الأنصاري: اكان من ابن عمتك؟ فتلون وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال: اسق ثم احبس حتى يرجع إلى الجدر" واستوعى له حقه، فقال ابن شهاب، فقدرت الأنصار والناس قول النبي صلعم: اسق ثم احبس إلى الجدر" وكان ذلك إلى الكعبين، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ***فتح الباري في شرح صحيح البخاري***، ج 2، دار الريان للتراث، 1986، ص. 48.

[62] -ابن رشد، ج 10، ص. 312-313-342-344.

[63]-البرزلي، م س، ج4، 131. ابن رشد، م س، ج 10، ص. 279-282.

[64]-الونشريسي، م س، ج 8، ص. 381.

[65]-الونشريسي، ج 8، ص 52. عرعار مراد وخليل الجويني، ملاحظات *حول الأرحية المائية بإفريقية في العصر الوسيط*، أعمال ندوة العلمية الخامسة، الموارد الطبيعية ببلاد المغرب في العصرين القديم والوسيط، تونس، 2010، ص .89.

[66]-الونشريسي، م س، ج 8، ص. 292.

[67]-الونشريسي، م س، ج 8، ص. 16.

[68]-الونشريسي م س، ج 9 ص. 22.

[69]-الونشريسي، م س، ج 8، ص. 380-381.

[70]-البرزلي، م س، ج 3، ص. 259.

[71]-اين أبي زيد القيرواني، ***النوادروالزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات***، تحقيق محمد عبد العزيز الدباغ، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1999 ج 7، ص.74-79.

[72]-ابن أبي زرع، روض القرطاس، ص. 57.

[73]-البرزلي، ج4، ص. 157.

[74]-ابن حوقل، صورة الأرض، ص. 84.

[75]-نزهة المشتاق، ج1، ص. 293.

[76]-البرزلي، م س، ج 3، ص. 617.

[77]-البرزلي، م س ن ج 3، ص. 617-618.

[78]-البرزلي، م س، ج 3، ص. 638-640. انظر هامش 40 بخصوص كراء رحى لمدة سبع أعوام.

[79]-المازوني، يحيى بن أبي عمران موسى بن عيسى أبي زكرياء المغيلي، ***الدرر المكنونة في نوازل مازونة***، ج2، ص. 707.

[80]-الونشريسي، م س، ج 8، ص. 293-294.

[81]-الونشريسي، م س، ج 8، ص. 120.

[82]-الونشريسي، م س، ج8، ص. 294.

[83] - البرزلي، م س، ج 3، ص. 638-640.

[84] - الونشريسي، م س، ج 8، ص. 293-294.

[85] - الونشريسي، م س، ج 6ن ص. 461.

[86]- Aicha Gantouri, ***Le moulin hydraulique de Fès***, 1989 – 1990 pp. 269 – 270.

[87] - ابن عبدون محمد بن أحمد، **رسالة في القضاء والحسبة**، تحقيق ليفي بروفنسال، منشور ضمن ثلاث رسائل أندلسية في الحسبة والمحتسب، مطبعة المعهد العلمي للآثار الشرقية، القاهرة، 1955، ص. 24.

السقطي أبو عبد الله، **في آداب الحسبة**، تحقيق ليفي بروفنسال -كولان، مطبعة ارنست لورو، باريس، 1931، ص. 9.

[88]-عائشة الكنتوري، مرجع سابق، ص: 91.

[89] -الوزان الحسن، م س، ج 1، ص. 246.

[90]- نفسه، ص. 233.

[91] -محمد حجاج الطويل، معلمة المغرب، ص. 4282.

[92]-أحمد التوفيق، مرجع سابق، ص. 263.

[93]-الونشريسي المعيار المعرب والجامع المغرب ج5، ص. 236.

[94]- غليك توماس. ف، التكنولوجيا الهيدرولية في الأندلس: في الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، تحرير الجيوسي سلمى الخضراء، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية ج2 1998، ص. 1361.

[95]- Hentati,2004, op cit,p. 175 d'aprés.

[96]-الإدريسي، م س، ج 1، ص. 242.

الكاتب: **د/ نبيلة بن عزوز**
جامعة أبي بكربلقايد _ تلمسان.

عنوان المقال: **ابن سبعين وتجربته الصوفيّة في الأندلس.**

البريد الالكتروني: nabilabenazouz1@gmail.com

تاريخ الارسال: 2019/05/11 **تاريخ القبول:** 2019/06/15 **تاريخ النشر:** 2019/06/30

ابن سبعين وتجربته الصوفيّة في الأندلس

Sophism Ibn sabain and experiece in Andalusia

الملخص بالعربية:

تسعى هذه الورقة البحثيّة إلى تسليط الضوء على أقطاب التصوّف في الأندلس ودور المدرسة الأندلسيّة في نشر الإسلام وعقيدته على أيدي مشاهير صوفيّة مثل :ابن العريف وابن برجان والششتري وابن عربي وابن سبعين دراسة نموذجيّة....متناولين قضايا عدّة منها:وحدة الوجود ، المعرفة ، الحبّ الإلهي.....وماتحمله من المحبة وأحوال الصوفيّة.

الكلمات المفتاحيّة:

التصوّف . الأندلس . أقطاب . ابن سبعين . المدرسة الصوفيّة.

Abstract :

This presentresearchpaper has for goal to shed the light on the differentpoles of sophism in Andalusia –presentday Spain- and the roleplayed by the Andalousainscool in spreading Islam and itsbelief by notoriousSophischolars as Ibn Aarif ,Ibn burdjan ,Shàshtari,IbnArabi,IbnSabain and so on...thisrelied on the different issues such as the onenessofexistence,knowledge and Godveneration.

keywords:

Sufism ,experience, Andalusia, poles,Ibnsebain...

مقدمة:

وجد التصوّف طريقه إلى الأندلس منذ القرن الثاني للهجرة سواء عن طريق الصلات المباشرة مع المشرق العربي أو عن طريق الرحلات العلمية أو فريضة الحج،فأسهم في نشر الإسلام وعقيدته السمحة في القرن السابع للهجرة وعرف

ازدهارا واسعا فبرز فيه أقطاب عدّة نذكر منهم :موسى بن عمران الميرتلي و أبو عبد الله بن مجاهد ، وكذا ابن عباد الرّندي....،وقبل الحديث عن التجربة الصوفية و أقطابها في الأندلس ومراحله الّتي مرّت بها ،فماذا نعني بالتصوّف؟

مفهوم علم التصوّف:

تعددت مفاهيمه إلا أنّها اجتمعت في مصب واحد؛ وهو اجتماع الزّهد والعبادة في المتصوّف، فكلّ صوفي زاهد وعابد على حسب ما جاء في تعريف ابن سينا[1].

ويعرفه أبو قاسم القشيري فيقول :" ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من الجهة العربية ولاقياس،والظاهر أنّه لقب...".

أماابن خلدون يقول عنه :" والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنّه من الصوف وهم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة النّاس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف"[2]، وهوعند الجنيد: "التصوّف أن يميتك الحقّ عنك ويحييك به"[3].

المراحل الّتي مرّبها علم التصوّف بالأندلس:

بدأ التصوّف في الأندلس في شكل حركة زهديّة مبتعدين عن ملذات الدنيا وشهواتها آملين الفوز بالجنّة متبعين مظاهر عدّة كالإكثار من الصّوم،وكذا التقشف في الأكل والملبس ،فانتشرت المجاهدات والرياضات الروحيّة واستمر على هذا الوضع إلى غاية القرن السابع الهجري[4]،متبنيا أفكار الغزالي القائمة على مجاهدة النفس والميل إلى العلوم الباطنيّة مرتكزين على المذهب المالكي[5]،ومثل هذا الاتجاه ابن مسرة الحبلي ت (319 هـ/931 م)،متأثرا بآراء ذي النون المصري وتلامذته من بعده[6].

وظلّ التصوف الأندلسيّ إلى غاية القرن الرابع الهجري أقر ب إلى البساطة أشبه بالتصوف ذي النون المصري البعيد عن التطرف مقرونا بالعمل الصالح ،وخاصة الجهاد ، ولكن فيما بعد ظهرالزّهد الجماعي نتيجة التحول الّذي عرفه المجتمع الأندلسيّ ،فتشكلت معالم التصوّف الأندلسي وبخاصة بعد ظهور الآراء الاعتزالية

الّتي أسهمت في بلورة النظام الفكريّ العرفانيّ،فانتشرت الربطات للعبادة والتعبد والاهتمام بأخبار الصوفيّة والتبرك بهم وتعظيمهم[7].

المرحلة الثانية:

وتبدأ هذه المرحلة من (450 هـ إلى 560 هـ) وتزعم هذا الاتجاه زعيم المريدين أبو قاسم بن القيسي (ت546 هـ) ، من أتباع الطريقة الشوذية، اهتم بالزّهد الباطني القائم على الحكمة الإلهيّة في كتابه "خلع النعلين"[8]، ومن أهم المسائل الّتي أوردها فيه:

.معرفة العالم لمعرفة الأسماء الإلهيّة.

.الوجود سلسلة مكونة من ست حلقات قِمتها الله[9].

ابن برجان :هو إمام جماعة المريدين (ت536هـ)،له عدّة تآليف نذكرمنها:" كتاب الإرشاد"، وكذلك "تفسير الأسماء الحسنى"؛حيث عمل على شرحها بأسلوب خال من التعقيد الفلسفي وبه اكتمل بناء التصوّف النظريّ المتأخر[10].

.**ابن العريف**: عاش مابين (481هـ.535 هـ) من أبرز صوفيّة المرية،نهج نهج إمامه مقتديا بآثار

السّلف الصّالح متمسكا بالكتاب والسنّة[11].

المرحلة الثالثة:

ففي هذه المرحلة انتهت زعامة مدرسة المرية الصوفيّة على يد محي الدين عربي عاش مابين (565

ـ682هـ/1165ـ1240 م)، الّذي عرف بكثرة ترحاله وتجواله لإتمام مهمة الصوفيّ السائح، وله عدّةتآليف نذكر منها: "الفتوحات ومشاهد الأسرارو رسالة الأنوار"[12].

الششتري:

المتوفي سنة (668هـ بدمياط) ، فتصوّفه يمثل آخر حلقة في التصوّف الأندلسي المتأخر لاحتواء طريقته على كلّ الرواسب الفكريّة واستفادته من كلّ مظاهر الثقافة في عصره مستعينا على لغة الشّعر

من موشحات وأزجال لتعبير عن آرائه[13].

موضوعات الشّعر الصوفي الأندلسي:

انحصرت موضوعاته في ثلاثة محاور تجلّت في الحبّ الإلهي والخمر الصوفيّة والأفكار الفلسفيّة،حيث أصبح الشّعر في القرنين السادس والسابع الهجريين شعرا قائما على النّزعة الفلسفيّة ووحدة الوجود، والمتتبع للشّعر الصوفي الأندلسي يجد جلّ نصوصه تندرج في الغزل الصوفي ضمن الحبّالإلهي؛الّذي يمثل روح التصوّف وهوالأمر المشترك بين جميع المتصوفة، فأطنبوا في وصف هذا الحبّ وتصويره[14].

يقول ابن طفيل في هذا الشأن:

أَلَمّتْ وقَدْ نَامَ المُشِيح و هَوَّمَا وأَسْرَتْ إِلَى وَادِي العَقيق مِنَ الحمَى

وجَرّتْ عَلَى تُرْبِ المُحَصَّبِ ذيلَها فَمَازَالَ ذَاكَ التُّرْبُ نَهْباً مُقَسَّمَا[15]

فالعزّة الإلهيّة انكشفت واتضحت للشّاعر بعد الانتظار الطويل والهجر واليأس.

كما سلك ابن العربي طريق الشّعراء الجاهليين من خلال وقوفه على الأطلال والبكاء على الدمنوالرسوم،موظفا رموزا وأسماء شائعة في شعر الغزل العربي عذرية وماجنة ،ويقول في هذا الشأن:

سَلاَمٌ علَى سَلْمَى ومَنْ حَلَ بالحِمَى وحُقّ لِمثْلِي ،رِقّةُ أن يُسَلَّمَا

ومَاذَا عَلَيْهَا أَنْ يردُ تَحيّـةعَلَيْنَا؟ ولَكِن لاَ احْتِكَام عَلَىالدّمى[16]

ويقول في موضع آخر:

واذِرْ لِي حَدِيث هِنْد وَلُبْنَى وسُلُيْمَى،وزَينَبِ وعَنَان[17]

فكل اسم له دلالته الصوفيّة فهند يعني بها مهبط آدم_ عليه السلام _أما لبنى فيرمز بها إلى الحاجة،وسليمى يقصد بها حكمة سليمانية بلقيسية،أما عنان فعلم أحكام السياسات،وزينب انتقال من مقام ولاية إلى مقام نبوة[18].

فنلاحظ لايوجد فرق بين الشّاعر الصوفي والشّاعر العادي؛إلا أنّ الشّاعر الأول باطنه الله وظاهره

الأشياء بينما الشاعر الثاني ظاهره الله وباطنه الأشياء[19].

كما تغنى الرجل الصوفي بجمال المحبوب فيقول أبو الحسن بن الفخار الاشبيلي الرّعيني:

جَمَال حَبِيبي لِلْغَرَامِ دَعَــــانِي   فَياَ عَاذِلِي ،قَلْبِي عَلَيْهِ دَعَانِي

وأَدْرَكْت مَالَمْ تَدْرِكَا مِنْ بَهَائِهِ   فَوُجُودِي بِه غَيْر الّذي تَجداني[20]

ووصفوا كذلك رحلاتهم الشّاقة الّتي يقطعها المحب سعيا للقاء المحبوب ،ويقول ابن عربي في هذا الشأن:

يَا حَادِي العِيسِ،لا تَجْعَلْ بِهاَ وَقْفَا   فَإنّنِي زَمِن فِي إثْرِهَا غَــادِي

قِفْ بالمَنَاَيَا وشَمِر في أَزْمَتِــــها   باللهِ بالوَجْدِ والتبريح ياَ حَــادِي[21]

فاستعانوا بلغة سهلة بعيدة عن الغموض،سيطر عليها طابع الرموز والاصطلاحات مثلما جاء في قصيدة ابن عربي:

قِفْ بالمَنَازِلِ ،وأندب أَطْــلاَلاَ   وسلِ الربوع الدّارسات سُؤالا

أيْنَ الأَحِبّة؟أين سارت عيسهم   هاتيك تقطع في اليباب ألالا[22]

وتخلّل شعر الطّبيعة الكثير من قصائدهم بينت علاقة الخالق بالإنسان والطبيعة إما لغرض التغني بالذّات الإلهيّة أوللتعبير عن وحدة الوجود مثلما جاء في قول ابن عربي:

ألا يَا حَمَامات الأراكة والبان   ترفّقْن ولا تضعفن بالشّجوِ أشْجَانِي

ترفّقْن لا تَظْهرْن بالنّوح والبكا   خفي صبابتي ومكنون أحْزَانِــي[23]

ويلاحظ مما سبق مضامين شعر الحبّ الإلهي لا يخرج عن مضامين الغزل العذري من خلال وصفهم الشّوق وتصويرهم لآلام وحرقة الهوى.

كما شكلت الخمر الصوفيّة جزءا بارزا في الشّعر الصوفي، معبرة عن التجربة الروحيّة والحبّ الإلهي،مستخدمين مصطلحات وألفاظا تدلّ على الخمر الإلهيّة منها الذّوق ،الشّرب،والارتواء فيقول

ترجمان الأشواق في هذا الشأن:

وَلَوْ لاَمني فِي هَوَاهَا عُذول لَكَانَ جَوَابِي إِليْه و شَهِيقِي

فَشَوْقِي ركابي وحُزْني لِبَاسِي وَوَجْدِي صبوحي ،ودمعي غبوقي[24]

وفي موضع آخر:

واشرب سلافة خمرها بخمارها واطرب علة غرد هنالك ينشد[25]

فالسكر الإلهي سكر الكُمّل ؛ خمرة من جنة المأوى تعكس التجلّيات الإلهيّة وعالم الحقيقة.

كما نجد لأرباب التصوف النظري الفلسفي أراء وأفكارا حول الوحدة المطلقة ووحدة الوجود والفناء والمقامات والأحوال مثل ما جاء في قول ابن عربي:

فالحَقّ خلق بِهَذَا الوجه فاعْتَبِروا ولَيْسَ خلقا بِذلِكَ الوَجه فاذَّكروا

مَنْ يَدْرِي مَا قلت لم تخذل بَصِيرته ولَيْسَ يدريهِ إلا مَنْ لَهُ بَصَر[26]

التصوف عند ابن سبعين:

1.تعريفه:

هوأبو محمد عبد الحقّ بن إبراهيم بن محمد بن سبعين المرسي، الفقيه العارف الفصيح البارع، من أهل مرسية ،له علم وحكمة، رحل إلى العدْوة وسكن بجاية ،أخذوا عنه شيوخها وانتفعوا به في فنون خاصة، المتوفى يوم الخميس التاسع من شوال عام(609 هـ/1212م)[27]؛ من أعظم الأقطاب الروحانيين في الأندلس، أخذ التصوّف عن ابن إسحاق إبراهيم بن يوسف بن محمد،ينتمي إلى الطريقة الشوذية الّتي أسسها أبو عبد الله الشوذي الاشبيلي المعروف بالحلوي؛الّتي كانت تمزج التصوف بالفلسفة[1]، له عدّة مؤلفات منها البدّ العارف ورسائل بن سبعين....

2.شيوخه:

من أبرز شيوخه أبو عبد الله الشوذي الاشبيلي و ابن دهاق الأوسي و ابن عربي....

3.تلاميذته:

تأثر به تلاميذته وانتفعوا من علومه ونذكر منهم: :أبا الحسن الششتري و أبا الحسن بن يحي بن إبراهيم المعاذري المشهور بأبي الحاج الشاطبي الّذي رحل إلى

بجاية، وتتلمذ على يده فيما بعد يحي بن أحمد البلنسي صاحب رسالة :" المحمدية والفصول الذاتية "[28].

4.النّزعة الصوفية الفلسفيّة عند ابن سبعين:

أخذ التصوّف على يد ابن دهاق[29]، وخاض في العديد من حقول التصوّف معتمدا على الألغاز والرموز ونظم الشّعر مبينا المراحل الّتي ينبغي أن يمرّ بها السالك حتى يحقق الوحدة بالله،فتعددت أراء النّاس فيه وانقسمت إلى قسمين؛فريق وقّره وفريق كفّره[30].

ولكن هذا لم يمنع من انتشار صيته في أوروبا وخاصة بعد التقاء علماء النصارى بالمسلمين في الأندلس وانتشار مدارس الترجمة ممّا ساعد على انتقال عناصر التصوّف الإسلامي بمختلف مذاهبه إلى الغرب المسيحي،فتأثر به العديد من المدرسين والقساوسة في اسبانيا وفرنسا...، وهذا ما أكّده رامول رول قائلا عنه:"إنّه ليس للمسلمين اليوم أعلم بالله منه"[31]،فنهج نهجه مستخدما العناصر الإسلامية منتقلا بين البلدان مثلما فعل ابن عربي وابن سبعين من قبله[32].

كما كان له تأثير في المدارس المتأخرة لأنّه يمثل حلقة اتصال بين مذهبي التصوّف الإشراقي الباطني

عند السهروردي وبين مدرسة وحدة الوجود عند محي الدين بن عربي ، ونهله من فلسفة الفارابي وابن سينا وإلمامه بآراء إخوان الصفا ورسائلهم[33].

ومن أهم ما ورد في فلسفته:

نظرية الوحدة المطلقة:تقوم على فكرة محورية على أن الوجود واحد وهو وجود الله فقط، أما الموجودات الأخرى فوجودها عين وجود الواحد من غير زيادة عليه بوجه من الوجوه لأنّ الله تعالى

هو أصل الكائنات أولا وأبدا؛ وهو وجود روحاني أما الوجود المادي فيعود إلى الوجود المطلق ويشبه

أحيانا الدائرة ومحيطها[34]،يتصل كذلك بمجالات أخرى من البحث الفلسفي ،فهو يرى النفس والعقل لا وجود لهما بذاتيهما وإنّما وحدهما من الواحد، وأخلاق عنده ملونة بلون الوحدة المطلقة من خير وشرّ وسعادة[35].

5.النّص الشّعريّ الصوفيّ عند ابن سبعين:

النّص الشّعري الصوفي يعكس تجربة صاحبه الطموحة إلى استشراف الآفاق المستقبلية الكونيّة والإنسانيّة البعيدة عن الواقع وتجلياته حتى يستطيع أن يكون إبداعا صوفيّا حقيقيّا ،لأنّ الشّاعر الحقّ هو من يتجاوز مقام النقل المباشر الساذج للأشياء في عالمنا الخارجي ومتجاوزا مرحلة تركيبها إلى مقام الرؤيا، حيث لا مقام هناك إلا مقام الكشف والشطح والتجلي؛وحيث تصير ذات الرائي وذات المرئي" وحدة مطلقة"، فشعر ابن سبعين لا يمكن تناوله تناولا عاديا لأنّ دلالة ألفاظه تخوص في أعماق النّفس الإنسانيّة، ولا نستطيع الوصول إلى معانيها الخفيّة إلا بعد معايشة التجربة ويتضح هذا في قوله:

قُلْ لِمَنْ طَافَ بِكَاسَاتِ الهَوَى   وَنَأَى عَنْ شُرْبِهِ لَمَا ثَمَــلْ
مَا مَقَامَات المُحّبِينَ سِـــوَى   لاَ ولاَ العِلْم جَمِيعًا والعَمَلْ[36]

فهو يتحدث عن العشق الإلهي وهو أساس التجربة الصوفيّة وجوهرها الثابت ونفسها في الوجود، والسكر عند المتصوفة هو الغيبة وهو معراج السالكين، والسالك لا يستغني عن السكر ما لم يخلص عن الصحو الأول، وإذا خلص إلى الصحو الثاني صار غنيا عن السكر[37]،ومقامات المحبين تختلف في المعرفة والعمل، فالمعرفة هي البغية القصوى صاحبها ذو انكسار دائم ودمع عينه أو قلبه مدرار؛ وهي انكشاف للغطاء ويكون بحسب كل حضرة ومقام واستعداد وقبول ، فالحب الصّوفي لابد لصاحبه من معرفة ذاته حق المعرفة لكي ينتقل بعدها لمعرفة أكبر وأجل[38].

فنجد ابن سبعين يشرح حقيقة الحب قائلا:

لَيْسَ مَنْ فَوّه بِالّوَصْلِ لَـــه   مِثْلَ مَنْ سِيرَ بِهِ حَتّى وَصَلْ

لاَ ولاَ الوَاصِل عِنْدِي كالّذِي قَرَعَ البَابَ ولِلدّارِ دَخَــلْ[39].

فالمحبّة تسهل عليه خدمة محبوبه وتيسر عليه ما صعب لنيل مرغوبه، فنجده مستغرقا في رؤية ما لله

وما منه ويصرح به مباشرة في قوله:

كَمْ ذَا تُمُوّه بالشّعْبَيْنِ والعَلَــمِ والأَمْر أَوْضَح مِنَ نَارٍ عَلَى عَلَمِ

وكَمْ تعبّر عَنْ سلع وكَاظِمــَة وعَنْ زَرُود وجِيرَان بِذِي سلــمِ

ظَلَلْتَ تَسْأَلْ عَنْ نَجْدٍ وأنْتَ بِهَا وعَنْ تِهَامَةَ ،وهَذَا فعل متَّهــم

فِي الحَيّ حيّ سِوَى لَيْلَى فَتَسْأله عَنْها؟سؤالك وهم جرّ للعـــذل[40]

فالوصل عند ابن سبعين هو إدراك الغاية وهو أول فتوح الدراية ؛ وهو كلّ ما يمنحه الله للعبد من عبادة في الظاهر وحلاوة في الباطن، ويقول:

لاَ ولاَ الدَاخِل عِنْدِي كَالّذِي صَارَ روه وَهَوَ لِلسِّرِ مَحَــلْ

لاَ ولاَ مَنْ سَارَ روه كَالّذِي صَارَ إيّاهم فَدَعْ عَنْكَالعِلَلْ[41]

أما التجلّي فهو رفع حجاب البشرية بين العبد وربه ويقول:

ذَاكَ الشَّيْءُ عَلِقَ القَلْبُ بِهِ لَوْ تَجَلَّى لِلْخَلْقِ قتَلْ

والمحو عنده هو كلّ من نفى على نفسه الخصال الذميمة وأتى بالصّفات الحميدة ويقول :

فَمَحْوُهَ عَنْهُ فِيِهمْ فامَّحي ثم لَمّا أَثْبَتُوهُ لَمْ يـَزَلْ[42]

ويتضح مما سبق شعر ابن سبعين فهو رؤيا ومشاهدة بما تعنيه من مطالعة الجلال والجمال ببصيرة القلب بوجه يقوم به العيان من حيث لا وهم ولا كيف ، وهي رؤية للحق في كل ذرة من ذرات الوجود[43].

الخاتمة:

تعددت موضوعات الشّعر الصوفي الأندلسي و مصطلحا ته ورموزه من الطبيعة والمرأة والخمرة متخذين منها كوسيلة للتعبير مما يتوجب على القارئ الإلمام بها لفهم واستيعاب فحوى النّص الصّوفي لاستنطاق معانيه.

الهوامش:

1- منال عبد المنعم جاد الله، التصوف في مصر والمغرب،منشأة المعارف، الاسكندرية، 1997:118.
2- عبد الرحمن بن خلدون ،المقدمة ،دار القلم ،ط1،بيروت،1409هـ/ ،1989م:467.
3- المرجع نفسه:467.
4- منال عبد المنعم، المرجع السابق:116.
5- محمد العدلوني الإدريسي ، التصوف الأندلسي ، أسسه النظرية وأهم مدارسه ، ط1، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، مطبعة النجاح،دار البيضاء،2005:25.
6- حسن الحلاب ، بحوث في التصوف ،ط1، المطبعة والوراقة الوطنية،1416هـ/1995م:27.
7- محمد العدلوني ، المرجع السابق :25.
8- محمد العدلوني ، المرجع السابق:49.
9- المرجع نفسه :105.
10- المرجع نفسه:107.
11- المرجع نفسه :90.
12- الحسن الحلاب ، المرجع السابق :27.
13- آسين بلاتيون، ابن العربي ، حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن البدوي، (د.ط)، وكالة المطبوعات، الكويت،دار القلم اللبناني، بيروت، 1967 :67.
14- محمد العدلوني،التصوف الأندلسي:352.
15- سليمان عطار، الخيال والشعر في تصوف الأندلس،ط1،القاهرة ،دار المعارف، 1981 :106.
16- ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة ، ط1، تحقيق عباس إحسان ،بيروت، دار الثقافة،1973 :368.
17- ابن العربي محي الدين، اصطلاح الصوفية ،ط1،حققه وقدم له عبد الرحمن ماريدني ،دمشق،دار الآية ،2003 ، :114.
18- أحمد المقري ،نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس ، بيروت ، دار صادر ، 2004، 2، :174.
19- أمين يوسف عودة،تجليات الشعر الصوفي ،قراءة في الأحوال والمقامات ،ط1، عمان ، المؤسسة العربية للدراسات ،2001 :176.
20- ابن العربي ، ترجمان الأشواق،تقديم عبد الرحمن المصطاوي ،ط1، بيروت، دار المعرفة ،1981، :92.
21- سالم عبد الرزاق سليمان المصري، شعر التصوف في الأندلس،ط1، القاهرة،دار المعارف،1981 ، :112.
22- ابن العربي ، ترجمان الأشواق:41.
23- المرجع نفسه :122.

24- الششتري ،ديوان أبي الحسن الششتري ، تحقيق محمد العلوني الإدريسي وسعيد أبو الفيوض،دار الثقافة، 2008 :65.

25- المرجع نفسه: 38.

26- المقري ، نفح الطيب 2 :181.

27- الغبريني ، عنوان الدراية فيمن عرف في المائة السابعة من علماء بجاية،ط1، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر ،237.

28- سامي شهيد مشكور ، الفلسفة الأخلاقية عند ابن سبعين ، مجلة كلية الدراسات الإنسانية ،جامعة الكوفة ، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية ، العدد2، 2012 :01.

29- الغبريني ، المرجع السابق :237.

30- رامول رول (1316.1232) أحد الفلاسفة الصوفيين المسيحيين في أوروبا.

31- هو إبراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق الأوسي(ت 611هـ.1215 م)، عرف بتعمقه في علم الكلام ينظر في كتاب ابن سبعين وفلسفته، التفتازي ،دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان ، ط1، 1973 :38.

32- محمد بن ساعو ، الحضور الصوفي الفلسفي في الجزائر في العصر الوسيط، الجذور والاتجاهات، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية ،20 يونيو، 2016:16.

33- محمد عباسة ، التصوف الإسلامي بين التأثير والتأثر ، مجلة التراث ، جامعة مستغانم، العدد10،2010 :11.

34- المرجع نفسه:12.

35- محمد مصطفى حلمي ، الحياة الروحية في الإسلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة،1984 :187.

36- جمال علال البختي،الحضور الصوفي في الأندلس والمغرب،مطبعة الخليج العربي،2003: 44.

37- محمد العدلوني الإدريسي ، نظرات في التصوف المغربي ،دار الثقافة ،مطبعة النجاح ،دار البيضاء، ط1، 2006 ، :105.

38- عبد المنعم الحنفي ، معجم المصطلحات الصوفية ،دار المسيرو ، بيروت ،لبنان :132.

39- خالد بلقاسم ، الصوفية والفراغ ،الكتابة الصوفية،ط1،المركز الثقافي العربي،2012: 117.

40- محمد العدلوني الإدريسي، نظرات في التصوف المغربي :105.

41- محمد رضوان الداية ، في الأدب الأندلسي ، ط1، بيروت، دار الفكر المعاصر، دمشق ،1421 هـ/2000م، :99.

42- القشيري ، الرسالة القشيرية دار الكتاب العربي ، 2013 ،ط1 :241.

43_المرجع نفسه:243.

قائمة المصادر والمراجع:

ابن خلدون عبد الرحمن ، المقدمة، ط1، دار القلم ، بيروت ،1409 هـ/1989م.

. ابن ساعو محمد، التصوف الإسلامي في الجزائر في العصر الوسيط.الجذور والاتجاهات، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية ،20 يونيو 2016.

. ابن عربي محي الدين،ترجمان الأشواق، تقديم عبد الرحمن المصطاوي ،ط1،بيروت ،دار المعرفة ،1425ه/2005م.

. ابن عربي محي الدين ،اصطلاح الصوفية،حققه وضبطه عبد الرحمن مارديني،دمشق،دارالمحبة،بيروت،دار الآية،2002/ 2003م.

. بلاثيون آسين، ابن عربي، حياته ومذهبه ،ترجمة عبد الحمن بدوي،(د.ط)،وكالة المطبوعات،الكويت،دار القلم اللبناني،بيروت.

.بلقاسم خالد، الصوفية والفراغ، الكتابة الصوفية،ط1،المركز الثقافي العربي،2012.

البختي جمال علال،الحضور الصوفي في الأندلس والمغرب،(د.ط)مطبعة الخليج العربي،2003.

التفتازاني أبو الوفا الغنيمي، مدخل إلى التصوف الإسلامي،ط2، مكتبة الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة،1976.

.الحلاب الحسني ، بحوث في التصوف،ط1، المطبعة والوراقة الوطنية ،1416ه/1995م.

.الحنفي عبد المنعم، معجم المصطلحات الصوفية ،(د.ط) دار المسيرة ، بيروت، لبنان.

.الداية محمد رضوان ، في الأدب الأندلسي، ط1،دار الفكر المعاصر ،دمشق،1421ه/2000م.

.سالم عبد الرزاق المصري، شعر التصوف في الأندلس ،ط1، القاهرة ،دارالمعارف،1981.

.الششتري أبي الحسن ، الديوان ،تحقيق محمد العدلوني الإدريسي وسعد أبو الفيض، دار الثقافة ،2008.

.عباسة محمد ، التصوف الإسلامي بين التأثير والتأثر، مجلة التراث ،جامعة مستغانم، العدد2010،10.

العدلوني محمد الإدريسي،التصوف الأندلسي، أسسه النظرية وأهم مدارسه،ط1، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مطبعة النجاح،دار البيضاء ،2005.

العدلوني محمد الإدريسي، نظرات في التصوف المغربي ،دار الثقافة، مطبعة النجاح،دار البيضاء ،ط2006،1.

.عطار سليمان، الخيال والشعر في تصوف الأندلس،ط1،دار المعارف ، القاهرة،1981.

. عودة أمين يوسف،تجليات الشعر الصوفي،قراءة في الأحوال والمقامات،ط1،عمان ، المؤسسة العربية للدراسات،2001.

. الغبرينيأحمد،عنوان الدراية في من عرف في المائة السابعة من علماء بجاية ،ط1،دار البصائر للنشر والتوزيع،الجزائر.

القشيري أبو القاسم، الرسالة القشيرية،1،دار الكتاب العربي،2013.

مشكور سامي شهيد،الفلسفة الأخلاقية عند ابن سبعين،مجلة كلية الدراسات الإنسانية ،جامعة الكوفة، قسم الفلسفة، العدد02، 2012.

.المراكشي ابن عبد الملك، الذيل والتكملة ،تحقيق عباس إحسان ،ط1،دار الثقافة ،بيوت،1973.

الكاتب: **د/ عادل خالص**
أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي – فاس- المغرب

عنوان المقال: **الحماية الفرنسية و انعكاساتها على الأسواق الأسبوعية بالمغرب**

البريد الالكتروني: adilkhales77@gmail.com

تاريخ الارسال: 2019/05/20 **تاريخ القبول:** 2019/06/ 18 **تاريخ النشر:** 2019/ 06/30

الحماية الفرنسية و انعكاساتها على الأسواق الأسبوعية بالمغرب

French protectorate and its impact on the weekly Souks in Morocco

الملخص بالعربية:

كانت العلاقات التجارية بين الأسواق الأسبوعية والمدن المغربية علاقة انفتاح اقتصادي، فبين المدن والموانئ هناك شبكة طرق للاتصال، وهذه الخطوط الرئيسية تمر بمحاذاة الأودية وبأكبر الأسواق الأسبوعية التي تعتبر صلة وصل وأماكن للتزود بالمواد الضرورية، مما أهلها للعب مجموعة من الأدوار الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وجعلها في صلب انشغالات سلطات الحماية التي عملت جاهدة لاستنزاف موارد القبائل المغربية وإغراق الأسواق بالبضائع المستوردة واتخذت مجموعة من التدابير للسيطرة عليها وتغيير أدوارها وتسخيرها لخدمة أهدافه الاستعمارية.

كلمات مفتاحية: أسواق أسبوعية –استيطان زراعي – سياسة استعمارية

Abstract :

The commercial relationship between the weekly markets (souks) and Moroccan cities was economic open one. There was a network of roads money cities and harbors. These roads went along the rivers and the biggest weekly markets in order to get provided with the necessary goods. So, they played an important economic, social and political roles. That's why The French protectorate was negatively concerned with this dynamic of the Moroccan weekly souks. Then, it decided to drain the resources of the Moroccan tribes and invade these souks with imported goods and took a, a

number of measures to gain control on these souks so as to become under control and achieve the colonialism purposes.

Key Words:

weekly markets (Souks) -agricultural settlement - colonial policy

مقدمة

لم تكن الأسواق الأسبوعية مؤسسات اقتصادية صرفة وإنما مجالات اجتماعية وثقافية وسياسية تختزل تاريخا من حياة الإنسان والمجال وترتهن إلى قيم مؤطرة تحدد أدوارها وامتداداتها، وكانت مكانتها وأهميتها تتوقف على عوامل يمكن تحديدها في قوتها التجارية ومدى استقطابها للقبائل المجاورة وكذا توفر المنطقة التي أقيمت فيها على كثافة سكانية تحقق رواجا اقتصاديا مهما فضلا عن ارتباط مواقعها بشبكة المواصلات وبالتالي بعدها أو قربها من المراكز الحضرية، وهي عوامل تجعل منها ملتقى التدفقات التي تعطي لهذا المجال المفتوح غناه، ومكانا للمبادلات التجارية والخدمات أيضا ونقطة اللقاء مع الإدارة.1

كما لم تكن الأسواق الأسبوعية مهمة بالنسبة لسكان القبائل فقط، وإنما لسكان المدن وللأجانب أيضا، وهو ما دفعنا لمحاولة الوقوف على تنظيم وانعقاد هذه الأسواق وأدوارها المختلفة فضلا عن السياسة الاستعمارية وانعكاساتها على هذه الأسواق الأسبوعية.

أولا: الأسواق الأسبوعية، تنظيمها وشروط انعقادها

يعتبر السوق الأسبوعي نتاجا اجتماعيا بالدرجة الأولى، أوجدته القبائل والزوايا والمخزن لتنظيم المعاملات بين الأفراد والجماعات، وهو " المؤسسة/المفتاح " التي من خلالها نلج إلى تفاصيل المجتمع ومحتوى التبادلات والتفاعلات الاجتماعية بين الأفراد والجماعات، ففيه تكتشف التبادلات الاجتماعية والإنتاجات الرمزية والمادية التي يحددها الحس المشترك والدين والفن والقانون والإيديولوجيا السائدة.[2]

وإذا كانت الأسواق الأسبوعية تتميز بكثرة عددها وانتشارها المجالي وانعقادها طيلة أيام الأسبوع، فإن هذا الأمر لم يكن يتم بمحض الصدفة وإنما يخضع لعدة ضوابط.

الأسواق الأسبوعية، موقعها وتتابعها الزمني

كان اختيار موقع السوق الأسبوعي يتم وفق شروط ومحددات جغرافية واجتماعية وسياسية، كتوفر المياه (عين أو وادي) وانبساط مساحته وتواجد ضريح لأحد الأولياء ووجود زوايا...، كما كان للقائد دور كبير في تحديد هذا الموقع، إذ كان جعله بالقرب من مسكن زعماء

القبائل أمرا متكررا، وفي نهاية القرن 19م، حسب تروان، كان هناك قواد يملكون أسواقا كموحا أوحمو الزياني،[3] وكان يتم إنشاء السوق الأسبوعي إما بموقع مركزي يهتم أساسا بوحدة وتجانس القبائل أو هامشي على حدود القبيلة المجاورة ليكون نقطة اتصال بين قبيلتين أو أكثر[4]، كما كانت بعض الأسواق متنقلة وتخضع لنفس حركية القبيلة، وهو أمر كان ضروريا بالنسبة للقبائل الرحل كقبائل زعير وزمور وزيان حيث تنتقل الأسواق حسب المرعى، لأن السوق غير مبني بل ينشأ بخيامه في الصباح وينفض في المساء، حيث كان ينادي شخص بالسوق قبل نهايته ليخبر بالموقع المقبل للسوق. كما نجد سوق صيف وسوق شتاء بالهضبة الوسطى حسب حركية الماشية.[5]

وإذا كانت الأسواق تتوزع في المجال حسب ضوابط ومحددات، فإن انعقادها لم يكن يتم بشكل عشوائي، لكنه كان يمتد طيلة أيام الأسبوع من خلال توافقات بين القبائل المتجاورة لتجاوز انعقاد أكثر من سوق في نفس اليوم، وهو ما شكل عاملا إيجابيا للفلاحين والتجار الذين كانوا ينظمون أوقاتهم وتنقلاتهم حسب تسلسل الأسواق الأسبوعية والتي كانت أغلبها وأهمها تنعقد يومي الخميس والأحد حسب تروان، وهو ما يوضحه الجدول التالي:

الجدول: عدد الأسواق الأسبوعية المنعقدة خلال السنة[6]

اليوم	عدد الأسواق المنعقدة خلال اليوم	عدد الأسواق الكبرى المنعقدة خلال اليوم
الأحد	65	11
الاثنين	62	5
الثلاثاء	59	8
الأربعاء	61	6
الخميس	70	10
الجمعة	17	2
السبت	67	3

وفر انتشار الأسواق مكانيا وزمانيا إمكانية قيام تبادل تجاري طيلة أيام الأسبوع وتجاوز مشكل ضعف وسائل النقل والتنقل في ظل طرق كانت عبارة عن مسالك غير معبدة تختلف حدة صعوبتها بالمناطق الجبلية، ومسايرة للأشكال التضاريسية المسهلة للمرور مثل المنخفضات التي تمكّن من تخطي المناطق المرتفعة، غير أن التلازم بين الطرق والأودية، وإن كان يوفر مياه

الشرب للدواب، فإنه يغدو عاملا سلبيا كلما ارتفع حجم الماء في مجرى الواد بسبب تهاطل الأمطار، مما يتسبب في انقطاع الطرق أو في تباطئ التنقل جراء كثرة الأوحال. وإذا كانت هذه المشاكل تختفي في فصل الصيف إلا أن ارتفاع درجة الحرارة وشدة العطش كان لهما بالمقابل تأثير على كل من المتنقل وأداة تنقله. فحالة الطرق لا تختلف تبعا لعامل الطقس فقط، وإنما تتباين أيضا تبعا لاختلاف أشكال التضاريس، ومن تم فاستواء الطرق لم يكن عاما، كما أن اتساعها كان يختفي حيث تمتد الأجراف أو حيث تجتاحها نباتات شوكية مثل السدر.[7]

وإذا كانت الأسواق الأسبوعية تتميز بانتظامها في الزمان والمكان، فإن هذا الأمر كان رهينا بمدى تحقيق مبدأ الأمن سواء داخل هذه الأسواق أو بالطرق المؤدية إليها، مما يؤهلها للقيام بأدوارها الأساسية.

الأسواق الأسبوعية وارتباطها بمبدأ الأمن

تعتبر الأسواق الأسبوعية الوسيلة الوحيدة التي توفر للقبائل فرص تصريف منتجاتهم والحصول على ما تحتاج إليه من سلع استهلاكية كالسكر والشاي، ومن تم كان لابد من توفير الأمن والسلام لهذه الأسواق وإلا فقدت القبائل مصدر حاجياتها الضرورية.

وقد تجسد وعي القبائل بأهمية هذه الأسواق من خلال حرصها على فرض القانون والأمن داخلها، واتخاذ كل التدابير الضرورية بدءا باختيار موقع إنشاء السوق بأرض محايدة بعيدا عن الغارات التي كانت تميز العلاقات بين القبائل، أو قرب ضريح ولي صالح مشهور، ذلك أن بركة هذا الولي ستحميه، وتحل لعنة الله على 'الذين يكسرون السوق"، وعندما تنشب النزاعات بين القبائل والأفراد كانت تُقسم الأيمان على هذا الضريح لتحديد البريء من المذنب منهم.[8]

لكن ورغم هذه التدابير، فقد كانت الصراعات القبلية سببا في انحلال الأسواق الكبرى ليتم استبدالها بأسواق صغرى على مستوى القبيلة أو تنقلها عدة مرات خلال فترات قصيرة لتجنب الهجمات واستمرار المبادلات، كما كانت فترات الجفاف سببا في غزو الأسواق كما هو الشأن بالنسبة لقبائل الجنوب الرحل التي كانت تقوم بمباغتة الأسواق الأسبوعية بالمدن والقصور ونهبها.[9]

ولتجاوز هذه الصراعات، كان لا بد من فرض الأمن وزجر المخالفين، فلم يكن لأحد أن يجرأ على "كسر السوق" دون أن يلحقه العقاب بوجود سلطة مقبولة من طرف كل المجموعات التي ترتاد السوق، والتي كانت تتمثل مهمتها الأساسية في القدرة على مواجهة كل المشاغبين

والمهددين للأمن، وبدون محاباة، كيفما كانت انتماءاتهم القبلية. وبعبارة أخرى، لا يمكن لسلطة السوق أن تحكم بشكل فعال عندما تمثل المصلحة السياسية لجماعة أو أخرى، أو عندما تحاول تطبيق القانون على الأجانب الذين لا يعترفون بها.[10]

وعادة ما كان يعين القائد -في المنطقة التي تكون تحت مراقبة الحكم المركزي- "قائد السوق"، ويكلف بضبط الأمن بمساعدة فرقة من شرطة السوق المعروفة "بالمخازنية" ومعاقبة الخارجين عن القانون والذين يثيرون النزاعات، وكذا بجمع جبايات السوق وفرض الغرامات القائمة على أساس الشريعة الإسلامية وعلى العرف، أما في المناطق التي لم تكن تصل إليها إدارة المخزن، فكان يتوقف فرض القانون والأمن فيها على وجود سلطة لا يمكنها أن تتساهل مع الخلافات القبلية.

وقد حرصت القبائل على إحداث اتفاقيات خاصة بتنظيم الأسواق وضمان شروط استمراريتها، كما كان مجلس أعيان القبائل التي "تملك" مكان السوق، في بعض الأسواق، وبالخصوص الصغيرة منها، يحافظ على الأمن ويفرض الغرامات على الذين يثيرون الشغب، حيث قام مجلس " أيت الأربعين" بمنطقة الريف مثلا بإخراج عدد من القوانين العرفية قصد توفير النظام والأمن بأسواقها، وسن عقوبات لكل من يخل بهذه القوانين خاصة من القبائل المجاورة.[11]

وكان استعمال حق المسؤولية الجماعية من بين الأعراف المتبعة من طرف القبائل داخل السوق بهدف تسوية نزاعات ظلت معلقة، كاعتقال أجنبي عن الجماعة كفافا عن أحد إخوانه، أو توسيع نطاق النزاعات الفردية بتطبيق مبدأ النعرة عن أحد الإخوة عند تشاجره في السوق.[12]

وإذا كانت سلطة القائد والتدابير المتخذة من قبل القبائل قادرة -إلى حد كبير- على توفير أمن الأسواق، فإن تأدية هذه المؤسسات التقليدية لدورها الاقتصادي يبقى رهينا بكمية المنتجات التي تصل إليها من القبائل والمدن، وهو أمر يستوجب توفير الأمن بالطرق المؤدية إليها.

ولا تخلو المصادر التي تناولت مغرب القرن 19م من أوصاف لأعمال قطع الطريق على القوافل والنهب والاعتداء على التجار الذين كثيرا ما كانوا محميين من طرف الأجانب مما عرض المخزن لدفع تعويضات مهمة تحت ضغط القناصل الأجانب.[13]

ولم تقتصر ظاهرة قطع الطريق على أفراد أو جماعات عملت لحسابها فقط، بل مارستها أيضا قبائل معينة جعلت من قطع الطريق حرفة لها، وكانت حدة هذه الظاهرة تختلف حسب

الظروف السياسية والواقع الاقتصادي، إذ استفحلت خلال فترة ما بعد عهد مولاي الحسن مثلا، والتي تميزت بفتنة بوحمارة ثم الخلاف بين السلطانين عبد العزيز وعبد الحفيظ حول العرش، حيث أصبحت الطرق الجنوبية المتجهة نحو مراكش هدفا لنهب قبائل الجنوب، وقامت قبائل زعير بقطع الطرق الشمالية المتجهة نحو مراكش، وأصبحت طريق النيجر للذكرى فقط. فحالة الطرق تلك جعلت المرور بها للتجارة أو غيرها عملية غير محمودة العواقب. وكانت أفعال قطع الطريق تنتشر في حالة الصراعات بين القبائل، فقد حدثت مواجهات بين قبيلتي الشراردة وهوارة سنة 1909م انقطعت الطريق على إثرها بين طنجة والقصر الصغير.[14]

كما كانت أعمال نهب الطريق تنتشر أيضا أثناء فترات المجاعات، فخلال مجاعة 1825م، بدأ المخزن يستورد الحبوب من أوربا، وكانت القوافل التي تنقله من الموانئ نحو الداخل تتعرض للنهب، فاضطر المخزن إلى تغيير موانئ الاستيراد حتي تغير القوافل طرقها فيقل التعرض للنهب. وعلى العموم، لم تكن الطرق المؤدية من الموانئ نحو الداخل آمنة، بل كانت تتعرض القوافل والبريد أيضا للنهب.

ويظهر أن سياسة الاحتكار التي نهجها السلطان عبد الرحمان بن هشام ساهمت في حدوث اضطرابات على الطرقات وأثرت بشكل كبير على تنقل القوافل، فقد توقف نقل الجلود من فاس نحو الشرق سنة 1850م بعد احتكار السلطان تجارة تلك المادة، وبدأت قبائل نواحي تازة المتدمرة من تلك السياسة تقطع طريق القوافل المتجهة نحو وجدة.[15]

وأمام تعدد الأسباب التي أدت إلى استفحال ظاهرة قطع الطريق، عمد المخزن إلى تحديد مواقع النزايل باتفاق مع قواد وأعيان القبائل المعينة، وتم إسناد القيام بأمر كل واحدة منها لسكان الموقع، ويحمل مسؤوليتها لقائد القبيلة التي توجد النزالة تحت ترابها مقابل الحصول على مبالغ زهيدة من التاجر أو المسافر، لكنهم كانوا ملزمين بغرم ما يضيع للمسافرين مضاعفا، وهو أمر استغله التجار الأجانب للتهرب من دفع حقوق النزايل، وإذا طالبهم أهل النزالة بدفعها يدعون أنهم تعرضوا للنهب ويطالبون بالتعويض.[16]

أمّا ما بين النزايل والأسواق، فقد كان التجار ينقلون سلعهم على الدواب ويتم كراء أفراد من القبيلة لحراستهم ومنع اللصوص وقطاع الطرق من الاقتراب إليهم، وأطلق عليهم اسم "الزطّاط". ويقر شارل دوفوكو(Charles De Foucauld) أن هذه الظاهرة كانت متداولة بكل قبائل المغرب،[17] مما يدل على انعام الأمن بالطرق خلال هذه المرحلة.

كما تعارف أعيان القبائل المتجاورة على الاعتراف المتبادل بالحماية التي كان يسبغها كل منهم على بعض التجار الأجانب، مما كان يضمن لهؤلاء حرية المرور في مجال معلوم تحت حماية "صاحب الركاب"، وهو مجرد ممثل للوجيه الضامن الحقيقي لأمن الغريب. ولتوفير ظروف مواتية لدوام التبادل التجاري تعارفت القبائل الباعمرانية على ثلاثة أيام "للعافية" (السلم) يمثل يوم انعقاد السوق ثانيها، وكل من تعرض للنهب، خلال المدة المذكورة، في تراب القبيلة التي ينعقد بها السوق تعوض له جماعتها ما ضاع منه.[18]

وتبقى هذه التدابير محدودة النتائج في ظل الصراعات القبلية وانعدام الأمن الناجم عن الظروف الاقتصادية والسياسية التي عاشها المغرب خلال هذه المرحلة، والتي أهلت شيوخ الزوايا لتقديم أنفسهم كبديل لسلطة المخزن، ليس فقط في فض النزاعات القبلية والإشراف على الاتفاقيات الصلحية، أو كل ما من شأنه توفير الأمن والاستقرار، ولكن أيضا في حماية النشاط التجاري، وهو ما يتضح من القيادة الفعلية لشيوخ الزواية الناصرية بتامگروت بجهة درعة ، على سبيل المثال، للقوافل التجارية، أو بحضورهم المعنوي على رأس هذه القوافل.

وكان شيوخ الزوايا يلعبون أحيانا دور ممثلي المخزن في منطقة نفوذهم ، خاصة تلك التي لها إشعاع كبير كزاوية تازروالت بمنطقة سوس، حيث كان شيخ الزاوية يحفز الواقعين في مجال نفوذه على الاستجابة للأوامر المخزنية معتمدا على الترغيب والترهيب، ويحمل القبائل التي يحظى فيها بتقدير على التزام السلم كلما جنحت للحرب في تسوية ما يعرض لها من نزاعات، ويعتبر بذلك صلة الوصل بين قبائل تدور في فلكه، وبين المخزن المركزي الذي كان يرى فيه وسيلة ناجعة، يحرص بها على مواصلة تطبيق سياسة قائمة على دوام السلم بين القبائل، وحماية أمن الطرق والتزام التعليمات المخزنية[19].

وإجمالا، يمكن القول أن الأسواق الأسبوعية تميزت بانتظامها في الزمان والمكان مما أهلها إلى أن تتيح فرصا للتبادل التجاري، فضلا عن كونها كانت مقرا لاجتماع وتفاعل سكان القبائل فيما بينهم وغيرها من الأدوار التي تميزت بها الأسواق الأسبوعية، والتي تقاسمتها مع المواسم والزوايا، إذ كانت المواسم تشابه الأسواق الأسبوعية في خاصيتي التوالي في الزمن والمكان، ذلك أن القبائل كانت تتقاسم -وفق تنظيم محكم- الفترة الممتدة بين نهاية موسم الحصاد وبداية موسم الحرث، مما يفيد وجود زيادة في إمكانية التبادل التجاري وفي حجمه واتساع نطاقه، أما المواسم فكانت تعقد سنويا بحرم أحد الصلحاء وتجمع بين الجانبين الديني والتجاري، إذ لم تكن التجارة سوى نشاطا من بين نشاطات متنوعة كانت تمارس أثناء انعقاد المواسم، فتعدد

مآرب قاصدي هذه الأخيرة كان يساهم في زيادة اتساع إشعاعها التجاري. وقد حرص التجار على الاستفادة من هذه المناسبات لبيع مختلف منتوجاتهم أو شراء أخرى، مما يؤدي إلى ظهور سوق موازية نشيطة يستفيد منها أيضا سكان المنطقة، ويتحول المكان الذي يوجد به ضريح الولي الصالح إلى سوق موسمية مهمة،[20] مما أدى الى كثرة المواسم والأسواق بنفس المنطقة حيث عرفت منطقة سوس مثلا خلال القرن 19م حوالي سبعة وخمسون سوقا أسبوعيا وتسعة وعشرون موسما.[21]

ثانيا: الأدوار التقليدية للأسواق الأسبوعية

لم يكن دور الأسواق الأسبوعية يقتصر على المبادلات التجارية للبضائع فقط، بل كان يمتد إلى تقريب العلاقات القائمة بين القبائل التي تتوافد عليها، وتعمل على تماسك المجتمع وتضامنه، كما تعتبر أداة يستغلها المخزن لضبط ومراقبة سكان القبائل، فضلا عن أمور أخرى تبرز أهمية الأسواق الأسبوعية وكذا تعدد أدوارها.

1. الدور الاقتصادي للأسواق الأسبوعية

كانت الأسواق الأسبوعية تلعب دور مستقبل وموزع لفائض الإنتاج الفلاحي للقبائل، وهو دور يظل صعب التقييم لكون الساكنة القروية كانت تعيش حالة اكتفاء ذاتي، غير أن هذه الأسواق قدمت حماية للساكنة التي تعيش على الزراعة والرعي بضمان فرص التبادل لفائض منتوجاتهم، كما لعبت دورا مهما من خلال انفتاح القبائل على محيطها الخارجي مما مكن من جمع مواد القرى وتوجيهها نحو المدينة أو الخارج وكذا توزيع المواد الوافدة منهما.[22]

وإذا كانت المبادلات التجارية ضعيفة بالنسبة لبعض القبائل المتجاورة والتي لها منتوجات متشابهة، فإن الدور الاقتصادي للأسواق يبقى أساسيا بالنسبة لقبائل منطقة الجنوب الشرقي الرحل والتي تقوم حياتها في مجملها على تربية المواشي، وتنتقل في مجال واسع جدا يتميز بالجفاف وانعدام الحياة الزراعية ما عدا مجال القصور أو في بعض السهول الفيضية على بعض الأودية الموسمية بهوامش منطقة الظهرة لزرع الحبوب خلال السنوات التي تعرف تهاطل الأمطار بشكل كاف، ولما كان مجال القصور لا يوفر القوت اليومي من الحبوب لساكنته إلا في حدوده الدنيا، فإن قبائل المنطقة تحتاج إلى ولوج أسواق الشمال الشرقي من أجل مبادلة أغنامها وما ينتج عنها من إدم وصوف وغيرها بهذه المادة الحيوية التي لا غنى عنها، وهو ما لم يكن دائما بالأمر الهين، بل كان يصطدم في كثير من الأحيان بنوعية علاقتها بقبائل الشمال الشرقي والسلطة الحاكمة ومدى توفر شروط الأمن من جهة، وبالظروف المناخية

السائدة من جذب ورخاء من جهة أخرى، حيث شكل تأمين كيل الزرع هاجسا مستديما لدى قبائل الجنوب الشرقي وميز جوانب من تحركاتها السلمية والحربية منذ القدم.[23]

أما بالنسبة للبضائع التي كانت رائجة بالأسواق الأسبوعية، فتتمثل في بعض المنتجات المحلية، والتي تختلف باختلاف المناطق، كالعسل والزيت والمنتوجات ذات الأصل الحيواني كالصوف والجلد واللحوم والذهون والبيض وغيرها كما يباع فيها البقر والغنم والمعز والدجاج بالإضافة إلى أواني خشبية وحديدة وفخارية وغيرها من المنتوجات التي تبقى ذات قيمة اقتصادية ضعيفة نسبيا وتتوفر لدى معظم القبائل، وتبقى الأسواق فرصة للحصول على السلع الأخرى والتي كان التجار اليهود ، في الغالب، يجلبونها من الحواضر كالتوابل والسكر والشاي وأواني الزجاج والنحاس والمنسوجات الأجنبية ومواد الإنارة كالشمع.[24]

أما أسعار المنتوجات بالأسواق، فلم تكن مرتفعة على العموم خلال القرن 19م ومطلع القرن 20م باستثناء السنوات العجاف، حيث كان حرص السكان على التخزين يشتد فتندر البضائع التجارية في السوق وترتفع أثمنتها فيجد الناس أنفسهم مجبرين على الكفاف والتقشف واقتصاد القلة والخصاص، وكان اختلاف الأسعار بالسوق ناتجا عن قاعدة العرض والطلب، وهو ما يوضحه الجدول التالي:[25]

لائحة أسعار البضائع التجارية في سوق بني ملال فيما بين 1918 و 1920

البضاعة	الوزن التجاري	السعر الأدنى بالفرنك	السعر الأعلى بالفرنك	ملاحظات
خشب	حمولة حمار واحد	2	3	أسعار 1918
حايك	2م طول و1/2 عرض	15	20	
سلهام	5م طول و1,50م عرض	75	80	
بيض	لكل مائة بيضة	6		
شعير	القنطار	25		أسعار 1920
صوف غير مغسولة	للجزة الواحدة	4		
جلد بقرة أو ثور	للواحدة	20	50	
جلد ماعز	للواحدة	2,5	05	
جلد غنم	للواحدة	2,5		
زيت زيتون	اللتر الواحد	3,40		
تاكاوت	للقنطار الواحد	8		
حصير (حسب كل حجم)	للواحد	5	10	
بلغة	لكل زوجة	6		
زربية (حسب كل حجم)	لكل واحدة	50	100	
غنم	لكل راس	30	40	
بقرة	لكل راس	180		أسعار 1918
حمار	لكل راس	20	30	
فرس	لكل راس	600	700	
ماعز	لكل راس	25		

ولضبط المبادلات في ظل اختلاف المكاييل والموازين من قبيلة إلى أخرى، كانت كل قبيلة تبرم أوفاقا عرفية تخصصها لتوحيد المكاييل والموازين، فجماعة آيت بوبكر، إحدى قبائل آيت باعمران مثلا، خصصت حيزا كبيرا في الوفق العرفي الذي أبرمته في أواسط شهر شوال لسنة 1288هـ /28 دجنبر 1871م، لتنظيم سوق الخميس الذي كان يعقد بترابها، بما في ذلك تحديد وحدات الوزن والكيل، واتفقت على اتخاذ فطرة الفقيه علي بن صالح التدرارتي، الذي كان مقيما بين ظهرانيهم، مرجعا لتحديد صاع سوق الخميس، بحيث غدا المكيال الذي كان الفقيه علي بن صالح يعتمده أساسا لاستخراج قدر زكاة الفطر، يمثل ثلث صاع سوق الخميس. كما تم استخدام الرطل وحدة للوزن، مراعين في تحديده عددا معلوما من الريال يختلف باختلاف المواد الموزونة، وهكذا أصبح الوفق العرفي للجماعة المعنية مرجعا لتحديد كل رطل وصاع سوق الخميس.[26]

وإذا كانت هذه الأوفاق والأعراف ناتجة عن إدراك القبائل للأهمية الاستراتيجية للأسواق وضرورة الحفاظ على السلم، إلا أن دخولها في مرحلة الصراع كان يسبب وقف المبادلات التجارية وانحلال الأسواق الكبرى وتعويضها بأخرى صغرى بكل قبيلة إلى حين عقد الصلح بين القبائل، كما قد تلجأ بعضها إلى البحث عن وجهة أخرى للتزود بالمواد الضرورية، كما هو شأن قبائل الجنوب الشرقي والتي كانت تلجأ إلى التسوق من الأسواق الجزائرية أثناء توتر علاقاتها مع معظم قبائل الشمال، ولا تكتف في ذلك بكيل الزرع من تلك الأسواق بل تسوق إليها أعدادا هامة من الأغنام لبيعها، وشراء البضائع الجزائرية كالسكر والقهوة والأثواب وغيرها للاستهلاك الذاتي أو لإعادة بيعها. فقد تلقى أعيان قبيلة بني كُيل رسالة السلطان مولاي عبد العزيز بالكف عن بيع المواشي في الأسواق الجزائرية والتسوق منها، فأجابوه في متم شوال 1317هـ/فبراير 1899م أنهم اضطروا إلى ذلك لما صارت قبائل هوارة والشجع وأولاد الحاج تتعرض لقوافلهم وتمنعهم من الكيل في أسواق الشمال الشرقي ويلتمسون منه أن يأمر تلك القبائل بالكف عن إذايتهم.[27]

وإجمالا، كانت الأسواق تلعب دورا اقتصاديا مهما بالنسبة للقبائل، وكانت تتميز بالمنافسة الحرة في ظل وجود حرية ولوج هذه الأسواق وتنوع أشكال الانتاج، مما سمح للمنتج بالاتصال المباشر بالمستهلك وبيع منتوجه بالثمن المتفق عليه ،مما يسمح بالاستفادة المتبادلة، حيث شكل مبدأ العرض والطلب أساس فعالية السوق، غير أنه ومنذ منتصف القرن 19م، اضطر المغرب أمام الضغوطات الأوربية إلى فتح أسواقه أمام السلع الأجنبية، مع إمكانية تصدير المنتجات الضرورية كالحبوب، وهو ما أدى إلى اختلال التوازن الاقتصادي التقليدي بالمغرب بإدخال اقتصاد نقدي وكذا تحويل أموال البوادي باتجاه المدن، كما حلت ظاهرة الاحتكار محل المنافسة الحرة بالأسواق الأسبوعية، حيث أصبح الفلاحون وغيرهم من المنتجين خاضعين لإرادة الوسطاء الذين يعملون على تجميع السلع المختلفة وتفويتها للمصدرين،[28]وهو ما انعكس سلبا على الدور الاقتصادي الذي ظلت الأسواق الأسبوعية تلعبه منذ القدم.

الدور السياسي للأسواق الأسبوعية

بالإضافة إلى دورها الاقتصادي، لعبت الأسواق الأسبوعية دورا مهما من الناحية السياسية، حيث كانت بمثابة الدافع للهدنة بين القبائل والجنوح للسلم لحاجتهم الماسة لمكان التقاء وتواصل بشكل دوري،[29] كما سمحت بإبقاء الساكنة مستقرين بتجمعات صغيرة يسهل

مراقبتها وحل مشاكلها محليا من قبل المخزن ومنع ثوراتها من التفاقم والامتداد مجاليا في ظل غياب وسائل عسكرية كافية لقمع هذه الثورات.[30]

وبالإضافة إلى عملية المراقبة التي كانت تمارسها الدولة على القبائل، فقد كان المخزن يتوخى من استغلال الأسواق خدمة أغراض أخرى عديدة، منها جباية الضرائب وإجبار القبائل على دفع ما وجب عليها من الزكوات والأعشار والفروض والغرامات، أو على الأقل دفع مكوس الأسواق، فضلا عن كونها كانت وسيلة تستعملها الدولة لتسريب مبادراتها ومقاصدها السياسية بين القبائل ورصد أخبارها وتحركاتها. كما قد تغتنم بالمقابل بعض القبائل ذات المصالح المشتركة فرصة التقائها في الأسواق فتتواطأ فيما بينها على إقامة الأحلاف الحربية أو مناهضة الأوامر المخزنية.[31]

وكان القواد يمارسون الأحكام في الأسواق، ففيها تنشأ النزاعات وتحل، وهي بمثابة قناة لانتشار الدعاية المخزنية وما ينتج عنها من دعاية مضادة، ففيها تقرأ الرسائل المخزنية وتناقش. وقد يقوم إضراب على إثر قراءة رسالة ما كما حدث بالسوق في زمور، " *ففي رسالة موجهة إلى السلطان، يخبر القائد حمادي أوريبلي السلطان بأن القائد قدور بن التومي قرأ رسالة سلطانية في السوق وأن آيت سيبر (إخوانه) أرادوا بعد قراءة الرسالة قتل قائدهم قدور بن التومي لأنه كما تقول الرسالة خيمة (أي عائلة) خديم سيدنا قدور بن التومي هم الذين ينصحوا المخزانية* ".[32]

وإذا كان السوق مجالا سياسيا تتضارب فيه الأفكار وتتخذ فيه القرارات الحاسمة، فهو أولا وقبل كل شيء مجال اقتصادي تستعمله القيادات المحلية لأغراض سياسية، إذ كان الحصار الاقتصادي من الأدوات المستعملة من طرف القواد للضغط من أجل الحصول على الضرائب أو على الدعيرة، ولإخضاع القبائل المتمردة، كان يتم حرمانها من "المتسوقين"، فيمنع اليهود، مثلا، من الاتجاه إلى القبيلة المستهدفة، تضييقا عليها، وحرمانا لها مما قد تكون في حاجة إلى اقتنائه دون الاضطرار إلى "الدخول" إلى المدينة، وما يحتمله ذلك الدخول من التعرض للقبض، كما يتم اللجوء أحيانا إلى منع بعض القبائل من الولوج إلى بعض الأسواق وذلك بعدم ضمان حمايتها "بالزّطّاط". وقد يستعمل بالمقابل السوق كأداة للمساومة من طرف القبائل واشتراط ولوجها إلى سوق المدينة مقابل أداء الضرائب، وفي هذا الإطار نجد القائد قدور بن التومي يكاتب السلطان ويقول "القبيلة ستدفع ما بذمتها شرط أن تتسوق المدينة".[33]

و كان المخزن يستغل الإقبال على أسواق الحواضر من طرف سكان البوادي المتماطلة في تنفيذ ما كان يطالبها به، أو الرافضة تماما لما طلب منها أو من بعض أفرادها، وهي مطالب كانت أحيانا كثيرة تتعلق بديون الأجانب والمحميين على رجال القبائل، وفي حالة عدم امتثال الغرماء وتسديدهم لما بذمتهم، كان المخزن يأمر عمال المدن بإلقاء القبض على إخوانهم لحث القبيلة كلها على الضغط عليهم وإرغامهم على الأداء، خصوصا عندما كانت القنصليات تتدخل لمؤازرة الدائنين، وتهدد باستقدام البوارج الحربية للإسراع باستخلاص الديون، مما يجعل المخزن يختار الحل السهل المتمثل في تطبيق مبدأ المسؤولية الجماعية، فصار أهل البوادي يعتبرون أسواق المدن بمثابة "مصائد" من الأفضل الابتعاد عنها، وكان لهذا المنحى تأثير سلبي على أسواق المدن وتضرر المستهلكين والحرفيين من جراء ذلك، كما أن هذا العزوف كان يتسبب في انخفاض مبيعات المدن للفلاحين وغيرهم من سكان البوادي، والتي لم تكن أسواقها الأسبوعية بدورها في منأى عن الاعتقالات الجماعية إذ شملتها هي الأخرى إلى درجة أن معظم الناس كانوا ،في بعض الحالات، يهجرونها ولا يتردد عليها للبيع والشراء إلا عددا قليلا من الأنفار، ومن كان لا يخش أن يلقى عليه القبض، وهو ما أكده أحد عمال الشاوية الذي تعذر عليه تنفيذ الأوامر القاضية باعتقال كل من زار السوق وكان ينتمي لقبيلة مزامزة: " *إن أهل الفخضة المشار إليها (في الأوامر) انقطعوا عن (كل) الأسواق... ولا يأتي منهم للسوق سوى من هو محمي... ولا يمكن القبض عليه إلا بإذن (السلطان)*".[34]

كما كان المخزن يستعمل السوق كعنصر من عناصر سياسته لضبط القبيلة من خلال القبض على كل من يرتاد الأسواق من سكانها ، فقد جاء في رسالة موجهة إلى سائر القبائل المجاورة لقبيلة التسول: (*القائد عبد الله الزراري، وبعد وصل كتابك بما عليه قبيلة التسول من قتل الأنفس وقطع السبل وصار بالبال فلتجعل عليهم الأرصاد، ولتقبض من حل منهم ذلك النادر وقد أمرنا عامل الحياينة وشراكة وفاس برصدهم والقبض على من تسوق منهم بأسواقهم*).[35]

الدور الاجتماعي للأسواق الأسبوعية

لم يكن دور الأسواق الأسبوعية يقتصر على المبادلات التجارية للبضائع، بل كانت فضاء للعلاقات الاجتماعية، يعمل على تدعيم تماسك وتضامن القبائل المتجاورة، فضلا عن تجاوز الخلافات والصراعات بين القبائل المتناحرة، عندما تتدخل الوسائط بين الأطراف ويحل السلام بينها وقت اجتماعها في الأسواق.[36]

كان السوق مكانا لالتقاء القرويين بعد أسبوع من العزلة في البوادي التي لا يمكن أن يصلها جديد الأخبار في ظل غياب الجرائد والتلغراف ووسائل الاتصال[37] ولا يمكن معرفتها سوى من خلال الوجود بالأسواق والالتقاء بمن يحملونها ، فالفلاح كان لا يتوجه إلى السوق لبيع منتوجاته وشراء حاجياته فقط، لكنه كان يدخل أيضا في تواصل مع الآخرين القادمين من القبائل والمدن ويتمكن من معرفة الأخبار الجديدة، ويتحرى عن الرواج التجاري، فضلا عن قضاء وقت ممتع داخل السوق حيث التسلية والفرجة كانت مضمونة بوجود صناع الفرجة وهم أشخاص كانوا يكسبون قوتهم بالسوق كالبهلوان ومروض الأفاعي ورواة القصص[38]...

كما ساهمت الأسواق الأسبوعية في تدعيم العلاقات الاجتماعية، ففيها كان يتم الاتفاق على أغلب المصاهرات وتقديم التعازي والتهاني، كما كانت تعد فرصة للاتصال بالإدارة المحلية حيث يوجد القاضي أو العدول لتقنين المعاملات والشركات،[39] فضلا عن كونها مثلت مكانا لاستعراض الثروة والقوة واستجلاب احترام الناس من قبل ذوي النفوذ...[40]

وإذا كانت الأسواق الأسبوعية مقرا لعرض المنتوجات الفلاحية والمواد التجارية المختلفة ومواد الصناعة التقليدية، فإنها كانت بالمقابل مناسبة لعرض بعض الخدمات مثل إصلاح الأدوات الفلاحية الخشبية والمعدنية وإصلاح الأحذية والحلاقة والحجامة ووضع الصفائح للخيل والبهائم وأعمال البيطرة والتطبيب وكتابة العقود والرسائل وغيرها من الخدمات،[41] كما كان يتم داخلها الإعلان عن الأعمال التي تهم الجماعة كأداء مناسك الحج والمشاريع الحربية وفترة الانتجاع وإبرام المعاهدات ونقضها...، كما يجري فيه النقاش الخاص بالقضايا المرتبطة بمصالح العشيرة والقبيلة.[42]

وإجمالا، فقد احتلت الأسواق الأسبوعية مكانة مهمة بالنسبة للقبائل لما تلعبه من أدوار اقتصادية وسياسية واجتماعية جعلت السكان حريصين على التوافد عليها كل أسبوع، وهو أمر جعل سلطات الحماية تولي اهتماما بالغا لهذه الأسواق في محاولة لضبطها وتنظيمها بشكل يخدم مصالحها الاستعمارية بالمغرب.

ثالثا: السياسة الاستعمارية وأثرها على الأسواق الأسبوعية

لقد أكدت سلطات الحماية على أن الوجود الاستعماري يظل مهزوزا ما لم يقم على دعائم يرسيها المستوطنون الزراعيون. فرغم كون الاستيطان الحضري عرف تطورا مهما منذ عقد الحماية[43]، إلا أنه ليس أساسيا للاستعمار الفرنسي، إذ لا يمكن إطالة الاحتلال والسيطرة على المغرب إلا من خلال مستوطنين قرويين عبارة عن فلاحين مالكين للأراضي ومرتبطين بأراضيهم،

وهو ما دفع إدارة الحماية إلى تشجيع الاستيطان الفلاحي بنوعيه الرسمي والخاص الذي همّ الأراضي التي اقتناها المعمرون مباشرة من الفلاحين المغاربة إما عن طريق الشراء أو الإغراء أو الضغط، حيث بلغت مساحة الأراضي المغتصبة سنة 1935م حوالي 840.000 هكتار منها 569.000 هكتار و 2.068 استغلالية في إطار الاستعمار الخاص و271.000 هكتار و 1754 استغلالية في إطار الاستعمار الرسمي،[44] وهو أمر سينعكس سلبا على القبائل المغربية من خلال وجود المعمرين بهذه القبائل وسيطرتهم على أخصب الأراضي وتحويلها إلى مزارع كولونيالية تقوم على إنتاج مزروعات تسويقية وجهت لتلبية حاجات السوق الفرنسية، كانت الحبوب في مقدمتها نظرا لقيمتها والارتفاع المزايد عليها بالأسواق الخارجية.[45]

وهكذا، لم تعد الأسواق الأسبوعية مكانا للمبادلات بين القبائل في ظل اقتصاد الكفاف، ولكن تدفق المنتوجات في ظل انتشار شبكة المواصلات جعل السوق مكانا لشراء المنتوجات الوافدة من المدينة والمستوردة من الخارج وبيع المواد الفلاحية -التي يسيطر المعمرون على جزء مهم منها- للتجار الأجانب. لكن ورغم هذا التغير الذي أضر بالأسواق الأسبوعية من الناحية الاقتصادية، إلا أنها حافظت على الأهمية التي كانت تحتلها بالنسبة لسكان القبائل، خاصة من الناحية السياسية، مما دفع إدارة الحماية إلى الاهتمام بها ومحاولة ضبطها توظيفها خدمة لأهدافها الاقتصادية والسياسية.

1. اهتمام سلطات الحماية بالأسواق الأسبوعية

أدركت سلطات الحماية المكانة التي تحتلها الأسواق بالنسبة للقبائل المغربية خاصة من الناحية السياسية، فاهتمت بالبحث في موضوع الأسواق من أجل إيجاد وسيلة تمكن من السيطرة عليها وتنظيمها، وحرصت على جمع كل المعطيات حول الأسواق بهدف جعلها أساسا لموظفي الحماية ليستخرجوا منها قواعد العلاقات مع الأهالي، ومن ذلك استمارة التجارة التي أنجزت من قبل روني لوكليرك (René Leclerc) رئيس المصلحة الاقتصادية بالإقامة العامة والتي تضمنت في جانبها المتعلق بالأسواق عدد المغاربة الذين يرتادون هذه الأسواق وتقدير تقريبي لحجم المبادلات والتنظيم الاجتماعي والناتج التقديري للضرائب لهذه الأسواق، فضلا عن الأسواق المحتمل إلغاؤها بالأسباب والأسواق الجديدة وكذا القابلة للتشجيع[46].

كانت السياسة الاستعمارية تقوم على عنصرين أساسيين: المراقبة العسكرية وإقامة شبكة اقتصادية لإدماج الأهالي في الدورة الرأسمالية، ومن أجل تنفيذ هذه السياسة لجأت سلطات الاحتلال الفرنسي إلى ثلاث آليات: الأولى وتتمثل في الإبقاء على الأسواق القديمة وذلك

للمحافظة على الوضع القائم والمحافظة على النظام وكسب ثقة الأهالي، والثانية وتقوم على التخلي أو تدمير بعض الأسواق ، أما الثالثة فترتكز على إحداث أسواق جديدة.

ألحقت عمليات التهدئة الضرر بعادات عيش القبائل وخلفت اضطرابا في عمل المؤسسات القديمة فتعددت التغيرات التي لحقت بالأسواق خاصة خلال سنتي 1925م و1926م ، فبعضها اضطر للتراجع باتجاه الجبال أمام زحف الجيش الفرنسي وبعضها ألغي من طرف سلطات الحماية أو تم تغيير مقره ووقت انعقاده وكذا الطرق المؤدية إليه حتى لا تكون هناك مضايقة للأسواق القريبة، كما عمدت إلى قصف بعض الأسواق بواسطة المدفعية كسوق عين مسكل بضواحي اهرممو سنة 1920م وذلك لدفع القبائل لقبول قرارات سلطات الحماية وللتخفيف من انسجامهم واتحادهم.[47]

كما قامت سلطات الحماية بإنشاء العديد من الأسواق الأسبوعية وخاصة يوم الأحد للسماح للمستوطنين بالتزود باحتياجاتهم يوم عطلتهم الأسبوعية.[48]

ففي منطقة تاهلة على سبيل المثال، فقد تم ابتداء من 1927م إنشاء سوق بمغراوة التي اعتبرت كمركز إداري أساسي للمنطقة وخصص لها يوم الاثنين، وعلى بعد 17 كلم في الشمال الغربي أحدث سوق باب الأربعاء الذي سيصبح مع مرور الزمن المركز التجاري الحقيقي رغم عدم وجود قرية كبيرة بجواره أو مركز إداري، كما أحدثت كذلك بالمنطقة خميس سيدي ابراهيم قرب تازرين وسيبقى دائما سوقا صغيرا يضايقه ويحد من أثره السوق الكبير لأهرممو على بعد 14 كلم في الجنوب الغربي. وكانت هذه الأسواق تتموقع على طريق أو مسلك مستعمل خلال جزء كبير من السنة، ومن جهة أخرى فإن وجود المكاتب الإدارية قرب سوقي مغراوة وسيدي ابراهيم يضمن لهما ارتياد الناس لمقر السلطة المحلية، أما سوق باب الأربعاء فرغم عزلته فسيبقى دائما أهم سوق في المنطقة بالنظر لقربه من تازة (على بعد 43 كلم) وكذا لكون أغلب الطريق التي تربطه بتازة قد تم تعبيدها ابتداء من 1935م.[49]

كان لجوء سلطات الحماية إلى سياسة إنشاء الأسواق وضبطها يندرج في إطار محاولة التخفيف من أي نشاط للمقاومة، وذلك من خلال الفرص التجارية المغرية التي يقدمها الفرنسيون ببضائعهم المصنعة. كما أن قبول الأهالي وتعاملهم مع هذه الأسواق فتح المجال لتعامل تجاري بين الجانبين، وبالتالي أصبح التجاوب في كثير من جوانبه تحدده المسائل الاقتصادية، فالإغراء الفرنسي كان قويا لتجنح بعض القبائل للسلم. وقد أدى التدخل الفرنسي في المنطقة إلى التزايد التدريجي في وثيرة استهلاك المواد الأولية، وهو ما يعني تغير

الثقافة المعيشية، بل ويمكن أن نقول أن التدخل التجاري الفرنسي أضعف إلى حد ما روح المقاومة.[50]

كما عمدت سلطات الحماية إلى تثبيت الأسواق التي كانت تتنقل تبعا لتنقلات القبائل الرحل حتى يتسنى مراقبتها، فضلا عن تجميع الأسواق الصغيرة وتركيزها بسوق كبير أو دراسة عدة أسواق متقاربة وحذف الصغيرة منها لتقوية السوق المهم. وكانت الحالة العامة هي تنقيل الأسواق بجوار مكاتب الشؤون الأهلية ليسهل مراقبتها، وهي خطوة كانت تقابل أحيانا برفض القبائل ولوج الأسواق الجديدة أو رفض دفع واجبات أبواب الأسواق.[51]

وعموما، يمكن القول أن الأسواق شكلت عنصر قياس تطور القبائل والتغيرات التي ستلحقها تبعا لبعد هذه القبيلة أو تلك عن السوق، فكلما بعدت قبيلة عن السوق إلا وتراجع مستوى البنية التحتية والطرقية والإدارية والتجارية لديها مقارنة مع القبائل المجاورة لسوق معين،[52] كما أن السياسة الاستعمارية قد نجحت في التأثير سلبا على الأسواق الأسبوعية وعلى الأدوار التقليدية التي كانت تؤديها منذ زمن بعيد.

الأدوار الجديدة للأسواق الأسبوعية

أدخلت الحماية تغييرات على الوظائف التقليدية للأسواق بالمناطق التي تم إخضاعها، فقد ساهم انفتاح المغرب في وجه التجارة الأوربية طيلة القرن 19م في استنزاف موارد القبيلة تدريجيا، وذلك بسبب امتصاص فئة التجار الأجانب والمغاربة لقسط كبير من مداخيلهم، عن طريق دخولهم مع الأهالي في معاملات تجارية مجحفة، بواسطة السماسرة اليهود والمحميين المغاربة والوسطاء من رجال المخزن المعينين في القبيلة،[53] كما أدى فرض الحماية وما واكبه من إنشاء لشبكة المواصلات إلى تراجع الدور الاقتصادي للأسواق من جراء تدفق البضائع باتجاه الأسواق وتوافد سكان المدن والأجانب عليها، وفي نفس الوقت زاد من تحرك سكان القرى باتجاه المدن، وهو ما زاد من تبعية القرويين للاقتصاد النقدي وأضعفت مواردهم ومداخيلهم بفعل المنافسة الأجنبية، وحملت بذلك أفكارا وعادات جديدة لأناس اعتادوا على العيش بشكل شبه منعزل منذ زمن بعيد. كما دفع تطور الأسواق والمراكز القروية الصغرى بعض القرويين إلى ترك حياتهم (طوعا أو قسرا بسبب الديون وفقدان الأراضي...) القائمة على الكفاف ومحاولة كسب قوتهم بالمركز القروي إما بفتح كشك بالقرب من الأسواق أو بالعمل بمصانع الاحتلال.[54]

كما تباينت أهمية الأسواق الأسبوعية من الناحية الاقتصادية حسب الظروف الطبيعية والمنتوجات المحلية المعروضة بها، وأيضا ،ومنذ فرض الحماية، حسب قربها أو بعدها من مراكز الاستيطان التي تم إنشاؤها.[55]

ولقد تباينت مكانة الأسواق الأسبوعية، إذ كان بعضها مهما جدا وبلغت المعاملات داخلها رقما مهما، من خلال بيع الحبوب والماشية والتبن والصوف والجلد وغيرها من طرف سكان القبائل وشرائهم للمواد الضرورية كالسكر والقطن والشموع والأحذية وغيرها من المواد المستوردة من الخارج، ففي سنة 1921م قاربت قيمة المعاملات بالأسواق 225.000.000 فرنك والواجبات التي حصلت عليها الخزينة حوالي 9.000.000 فرنك تقريبا.

أما من الناحية السياسية، فلم تعد الأسواق تضمن اتحاد القبائل وكذا مراقبة المخزن وتخفيفه من المشاكل والثورات رغم قلة القوات المخزنية، فباستثناء بعض القبائل النائية، لم تعد وحدة القبائل ضرورة لمواجهة القبائل المعادية لأن هناك سلطة مركزية تضمن السلم، كما أنه ورغم أن الأسواق ظلت أماكن لاجتماع سكان القبائل، لكن موظفي الإدارات كانوا أجانب عن القبيلة ومعينين من طرف السلطة المركزية. ورغم أن هناك العديد من الأمور ظلت تحل داخل السوق عن طريق التوافقات دونما الحاجة إلى تحكيم السلطة، لكنه لم يعد يمثل مكانا للتحكيم فيما بين سكان القبائل أنفسهم كامتداد لقبائلهم، بل أصبح في أعينهم جزءا من السلطة، ففي السوق ترفع الضرائب وتنجز الإحصاءات وتسجل وتنظم عقود الملكية وتتم متابعة المبحوث عنهم من قبل السلطة وضبط ساكنة قروية تعيش متفرقة ولا تجتمع إلا بالأسواق وكذا الحد من النشاط السياسي للقبائل لكونها أصبحت مراقبة عن كتب من قبل سلطات الحماية.[56]

كما حرصت إدارة الحماية على وجود المكاتب الإدارية بالقرب من السوق بشكل يضمن ارتياد الناس لمقر السلطة المحلية، فنجد لكل قائد محكمته يصدر فيها الأحكام الجنائية والمدنية على السواء، فالمتقاضون يقومون بذلك مباشرة لدى المكتب أو عند القائد، الذي يحدد أجل ثلاثة أيام قبل الجلسة ليقدم استدعاء الأطراف المعنية، وكان يتم انعقاد المجلس بشكل يجعل التنقلات المفروضة على المتقاضي تكون محدودة وأقل بعدا، وكانت الجلسات تعقد يوم السوق بحيث يمكن للمتقاضين الذين يبعد مقر سكناهم حضور الجلسات ثم الذهاب إلى السوق، وهو ما يمكن تسميته "بالسوق في خدمة القضاء" أو التكامل الوظيفي بين القضاء والاقتصاد، وبذلك استطاعت السلطات الفرنسية أن تسخر الأسواق لخدمة مفهوم

الاستقرار أولا بإرساء إدارات وخدمات لفائدة الأهالي، ومفهوم التبعية ثانيا بربط مصالح الأهالي القضائية بالسوق، 57 فكان تجاور الإدارة والسوق يعطي مكانة مميزة للسوق بين القبائل وانتقال السلطة المحلية للاستقرار بمكان بعيد عن السوق يقلل من مكانته وتوافد الساكنة عليه.58

فبزرع إدارة أجنبية بالسوق، لم تعد الهدنة التي كانت سابقا موجودة بالبادية لأن الأمن أصبح حاضرا من خلال المخازنية وموظفي الإدارة. مما أدى إلى ظهور السرقة والغش والتسول من قبل أشخاص غرباء عن الأسواق التي فقدت وظيفة وحدة القبائل ووظيفتها السياسية المتمثلة في مراقبة وحل مشاكل القبائل من قبل المخزن، والتي اختفت مع عمليات التهدئة ووحدة السلطة المركزية، وعلى العكس، يمكن القول أن الوظيفة السياسية للأسواق أصبحت هي ربط الجهات بالمدن بعدما أصبحت أغلب الأسواق في محور طرقي أو على الأقل على طرق ثانوية، حيث أصبحت تجذب العديد من الناس الأجانب، وكذا "سوّاقة" قادمين من المدن الكبرى المجاورة. في حين ظلت الوظيفة الاجتماعية للأسواق مهمة كالسابق فهو مكان لاستقاء الأخبار والتواصل مع الآخرين و ظلت أيام الأسواق بالنسبة للقرويين أهم أيام الأسبوع.[59]

كما تم إنشاء أسواق جديدة وضع بجوار كل منها مكتب القائد ومستوصف ومدرسة ابتدائية ومبان أخرى تمثل حياة حضرية وإدارية مما أدى إلى ظهور مراكز قروية، وأصبح للأسواق وظائف ثانوية بفضل استقرار المدارس والمستوصفات الطبية بجوارها. وإن كانت المدرسة لا تؤثر على إقبال الساكنة على السوق فإن المستوصفات ترتبط بشكل كبير بالأسواق حيث تعرف إقبالا كبيرا من طرف الساكنة يوم السوق بخلاف باقي أيام الأسبوع[60].

أصبحت الأسواق مكانا للبحث عن فرص العمل من قبل الفلاحين الذين فقدوا أراضيهم أو مالكي أراض صغيرة يأتون في مواسم معينة للبحث عن مشغل بالأسواق للعمل بالحرث أو الجني أو الحصاد، كما أن هناك فئة تأتي للبحث عن فرص العمل بالبناء أو غيرها من الحرف، كما كان يتم تكليفهم كم قبل المخزن للعمل بالأشغال العمومية كإنشاء الطرق.[61]

خاتمة

تميزت الأسواق الأسبوعية بمغرب ما قبل الحماية بانتظامها في المكان والزمان وبارتباطها بمبدأ الأمن مما أهلها للعب أدوار تقليدية لم تقتصر على المبادلات التجارية للبضائع بل كانت مجالا يستعمله المخزن لضبط ومراقبة سكان القبائل من جهة و لتدعيم تماسك وتضامن وتحالف القبائل من جهة أخرى مما جعلها محط اهتمام سلطات الحماية والتي عمدت من خلال تشجيعها للاستيطان الزراعي وإنشاء شبكة مواصلات ساهمت في تغلغل المنتوجات الأجنبية بالمناطق النائية فضلا عن اتخاذها عدة تدابير جردت الأسواق الأسبوعية من أدوارها التقليدية وقيامها بأدوار جديدة بع

الهوامش:

---

[1] بوعملات منعم ، الاستعمار الفرنسي بالمغرب، استراتيجية تدبير الشؤون الأهلية، دراسة لمنطقة تاهلة-مغراوة (1912-1950)، أطروحة لنيل الدكتوراه في التاريخ المعاصر، كلية الآداب-سايس، فاس، 2013-2014، صص.93-94.

[2]العطري عبد الرحيم، الرحامنة، القبيلة بين المخزن والزاوية، دفاتر العلوم الإنسانية، مطبعة طوب-بريس، الرباط، فبراير 2013م، صص.57-58.

[3] Troin Jean-François, Les souks marocains ; marchés ruraux et organisation de l'espace dans la moitié nord du Maroc, Tome1, EDISUD, Aix-en-Province, France, 1975, p.251.

[4]بورقية رحمة، الدولة والسلطة والمجتمع: دراسة في الثابت والمتحول من علاقة الدولة بالقبائل في المغرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1919، ص.69.

[5]Troin Jean-François, Les souks marocains..., op.cit., p.247.

[6] Troin Jean-François, Les souks marocains..., op.cit, P.82.

[7]المحمدي علي، التجارة والمجال القبلي، تنظيم التبادل واستقلال الجماعات، نموذج أيت باعمران، ضمن ندوة التجارة في علاقتها بالمجتمع والدولة عبر تاريخ المغرب، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، عين الشق الدار البيضاء، القسم الثاني، 23 فبراير 1989م، ص.119.

[8] روس. إ. دان، المجتمع والمقاومة في الجنوب الشرقي المغربي، المواجهة المغربية للإمبريالية الفرنسية 1881-1912م، ترجمة أحمد بوحسين، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2006، ص.139.

البوزيدي احمد، التاريخ الاجتماعي لدرعة (مطلع القرن 17- مطلع القرن 20) دراسة في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية من خلال الوثائق المحلية، آفاق متوسطية للنشر، الدار البيضاء، 1994، ص.305.[9]

[10] روس. إ. دان، المجتمع والمقاومة في الجنوب الشرقي المغربي ...،مرجع سابق، ص.139.

[11] Troin Jean-François, Les souks marocains..., op.cit., p.248.

[12] المحمدي علي، التجارة والمجال القبلي...، مرجع سابق، ص.124.

[13] المودن عبد الرحمان ، البوادي المغربية قبل الاستعمار، قبائل إيناون والمخزن بين القرن السادس عسر والتاسع عشر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات، رقم 25، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1995.،ص.382.

[14] العلمي أحمد، النقل والتنقل في المغرب خلال القرن 19م، الجزء الأول، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ المعاصر، كلية الآداب ظهر المهراز-فاس، 1999-2000، ص.235-236.

[15] العلمي أحمد، النقل والتنقل في المغرب خلال القرن 19م ...، مرجع سابق، صص.236-237.

[16] الخديمي علال، من التاريخ الاجتماعي للمغرب، مؤسسة النزايل والمواصلات الداخلية والتدخل الأجنبي خلال القرن التاسع عشر، أعمال ندوة التجارة في علاقتها بالمجتمع والدولة عبر التاريخ، الجزء الأول، كلية الآداب-الدار البيضاء، من 21 إلى 23 فراير 1989م، ص.198.

[17] De Foucauld Charles, Reconnaissance au Maroc, 1883-1884..., op.cit. , p.7.

[18] المحمدي علي، التجارة والمجال القبلي...، مرجع سابق، ص.124.

[19] المرجع نفسه، ص.95.

[20] شروتر دانييل ، تجارة الصويرة، المجتمع الحضري والإمبريالية في جنوب غرب المغرب 1844-1886م، تعريب خالد بن الصغير، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة نصوص وأعمال مترجمة 6، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، الطبعة الأولى، 1997، ص.198.

[21] أفا عمر، التجارة المغربية في القرن التاسع عشر...، مرجع سابق، ص.286-294.

[22] المودن عبد الرحمان، البوادي المغربية قبل الاستعمار...، مرجع سابق، ص.380.

[23] مزيان أحمد، المجتمع والسلطة المخزنية في الجنوب الشرقي المغربي خلال القرن التاسع عشر (1845-1912)، الجزء الثاني، بحث لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ، كلية الآداب، الرباط، 1998، ص.373.

[24] بوعملات منعم، الاستعمار الفرنسي بالمغرب...، مرجع سابق، ص.96.

[25] ابن البشير بوسلام محمد، تاريخ قبيلة بني ملال 1854-1916، جوانب من تاريخ دير الأطلس المتوسط ومنطقة تادلا، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1991، ص.126.

[26] المحمدي علي، التجارة والمجال القبلي...، مرجع سابق، صص.120-121.

[27] مزيان أحمد، المجتمع والسلطة المخزنية...، مرجع سابق، ص.374.

[28] Skelly Ponasik Diane, Les fonctions modernes du souk marocain, Bulletin économique et social du Maroc,n°128-129, sans date, pp.159-160.

[29] مزيان أحمد، المجتمع والسلطة المخزنية ...، مرجع سابق، ص.378.

[30] Skelly Ponasik Diane, Les fonctions modernes du souk marocain , Bulletin économique et social du Maroc, op. cit., p.155.

[31]مزيان أحمد، المجتمع والسلطة المخزنية ...، مرجع سابق، ص.378.

[32] بورقية رحمة، الدولة والسلطة والمجتمع...، مرجع سابق، ص.70.

[33]المرجع نفسه، ص.71.

[34]كنبيب محمد، المحميون، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة نصوص بحوث ودراسات رقم 47، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، الطبعة الأولى، 2011م ص.195-196.

[35]المودن عبد الرحمان، البوادي المغربية قبل الاستعمار...، مرجع سابق، صص.381-381.

[36]مزيان أحمد، المجتمع والسلطة المخزنية ...، مرجع سابق، ص.373.

[37] Le commandant Haillot, Les beaux voyages, Le Maroc (Hier et aujourd'hui), Les Arts graphiques Editeurs, Vincennes, 1991, p.102.

[38] Le commandant Haillot, Les beaux voyages....,op.cit., p.111.

[39] Skelly Ponasik Diane, Les fonctions modernes du souk marocain , Bulletin économique et social du Maroc op. cit., p p.155-177.

[40] Troin Jean-François, Les souks marocains..., op.cit., op. cit., p.111.

[41]أفا عمر ، التجارة المغربية في القرن التاسع عشر...، مرجع سابق، ص.281.

[42]أسبينيون روبير، أعراف قبائل زيان (ترجمة محمد أوراغ)، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مركز الترجمة والتوثيق والتواصل، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2007، ص.23.

[43]قدر عدد الفرنسيين القاطنين بالمدن المغربية سنة 1921م ب49.000 فرنسي منهم 41.000 بالمدن و8.000 فقط بالمراكز الصغيرة. المصدر:

Jacqueton G., La colonisation française au Maroc, Ann. Geo., t.33, n° 183, 1924, p.308.

[44]الصنهاجي أنس، لتحولات الاقتصادية والاجتماعية بمنطقة دكالة...، مرجع سابق.، ص.175.

[45]Dresch Jean, Graphique des superficies ensemencées et de la production pour les principales céréales marocaines, B.E. M،, v1, n°3, Janvier 1934, p.153

[46] Leclerc René, Questionnaire commercial, Archives Berbères, Volume 1, Fascicule 1, 1915, p.21.

[47]بوعملات منعم، الاستعمار الفرنسي بالمغرب...، مرجع سابق، ص.99.

[48] Troin Jean-François, Les souks marocains..., op.cit., p.84.

[49]بوعملات منعم، الاستعمار الفرنسي بالمغرب...، مرجع سابق، ص.99.

[50]المرجع نفسه، ص.94.

[51]Troin Jean-François, Les souks marocains..., op.cit.,p p.256-259.

[52]بوعملات منعم، الاستعمار الفرنسي بالمغرب...، مرجع سابق، ص.101.

---

[53]كنينح العربي، آثار التدخل الأجنبي في المغرب على علاقات المخزن بالقبائل في القرن التاسع عشر، نموذج قبيلة بني مطير (آيت مطير)، مطبعة أنفو-برانت، فاس، 2004، ص.134.

[54] Skelly Ponasik Diane, Les fonctions modernes du souk marocain , Bulletin économique et social du Maroc op. cit., p.160.

[55]La renaissance du Maroc..., op. cit., pp.313-314.

[56] Troin Jean-François, Les souks marocains..., op.cit., p.121.

[57]بوعملات منعم، الاستعمار الفرنسي بالمغرب...، مرجع سابق، صص.99-100.

[58] Troin Jean-François, Les souks marocains..., op.cit., p .119.

[59] Skelly Ponasik Diane, Les fonctions modernes du souk marocain , Bulletin économique et social du Maroc op. cit., pp.162-163.

[60] Troin Jean-François, Les souks marocains..., op.cit., p.120.

[61]Troin Jean-François.,op. cit., p.120.

الكاتب: ط.د/ شهره زاد رميثة
جامعة:الشهيد حمه لخضر/الوادي/ الجزائر.

عنوان المقال: **الضفة الغربية بين المصالح الوطنية والمسؤولية التاريخية للأردن 1948- 1967**

البريد الالكتروني:chahra.remita@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/02/09 تاريخ القبول: 2019/04/22 تاريخ النشر: 2019/06/30

الضفة الغربية بين المصالح الوطنية والمسؤولية التاريخية للأردن1948-1967

West Bank between national interests and the historical responsibility of Jordan (1948-1967)

الملخص:

شكلت الضفة الغربية على غرار قطاع غزة ، أحد أهم المناطق المتبقية بعد الصراع العربي الإسرائيلي عام 1948 داخل الأراضي الفلسطينية، وبذلك وجب أن يتحدد مصيرها خاصة في ظل تنامي وتصاعد القوى الصهيونية التي كانت في كل مرة تفتك المزيد من الأراضي لتستحوذ على الجزء الأكبر وأضعاف ما كان مخصصا لها وفق القرارات التي أقرتها هيئة الأمم.

فجاء قرار الوحدة بين الأردن وفلسطين وذلك بضم أراضي الضفة الغربية إلى المملكة الأردنية، هذا القرار الذي مهدت له جملة من الظروف والعوامل، وتعددت فيه الأسباب بصورة أو بأخرى، بعضها تعلق بالطرف الأردني، والبعض الآخر بالطرف الفلسطيني في ظل التوافق النسبي بين المصالح والمطامح الوطنية للأردن وبين المسؤولية التاريخية التي اقتضتها الظروف آنذاك لتحديد مصير الضفة .

الكلمات المفتاحية: الضفة الغربية، الأردن، المصالح الوطنية، المسؤولية التاريخية.

Abstract

The West Bank, like the Gaza Strip, was one of the most important areas remaining after the 1948Arab-Israeli conflict inside the Palestinian territories, and thus its fate must be determined, especially in view of the growing and rising Zionist forces Which was each time losing more land to take over the bulk of the

allocation of what was allocated to them in accordance with resolutions approved by the United Nations.

The decision of the unity between Jordan and Palestine by annexing the territories of the West Bank to the Kingdom of Jordan, this decision which paved the way for a number of circumstances and factors, and the number of reasons in one way or another, some of them related to the Jordanian party and others to the Palestinian side in light of the relative compatibility between the interests and national aspirations of Jordan and the historical responsibility required by circumstances determine the fate of the West Bank.

Keywords: West Bank, Jordan, National Interests, Historical Responsibility.

مقدمة:

لم تكن نهاية وجود الانتداب البريطاني في فلسطين نهاية لآلام الشعب الفلسطيني، و حدا فاصلا للتدخل الأجنبي في المنطقة، بل كان هذا الخروج بداية لمآسي أكثر إيلاما من سابقتها وفاتحة لتكالب استدماري أشد ضراوة، جسده الاحتلال الصهيوني تحت غطاء الشرعية المُعَتَّمة و بتواطئ دولي مشين.

هذا وقد شكلت النكبة الفلسطينية عام 1948 التي عدَت من أعظم الأزمات التي شهدها الفلسطينيون وأرست أقدام اليهود أكثر فأكثر ، فرصة ثمينة لبعض الأطراف من أجل الحلول محل بريطانيا ولو في جزء من أجزاء فلسطين، هاته الأخيرة التي كان وضعها شبيه بوضع الدولة العثمانية في آخر أيامها أو ما اصطلح عليه بالرجل المريض الذي كان ينتظر تقسيم تركته.

وكانت المملكة الأردنية الهاشمية ممثلة في شخص الملك عبد الله بن الحسين محورا أساسيا في النزاع العربي الإسرائيلي بشكل عام وفي القضية الفلسطينية بشكل خاص ، وذلك لاعتبارات عديدة أهمها : اعتبارها أحد أهم الدول المجاورة لفلسطين خاصة وأنها تمتلك

أطول شريط حدودي بري معها ، إضافة إلى أنها وبعد أن وقعت النكبة و أصبح الأمر واقعا تحصل الصهاينة على الجزء الأكبر من المنطقة، و ضمت المنطقة المصطلح عليها بالضفة الغربية إلى الأراضي الأردنية إثر عقد جملة من المؤتمرات واللقاءات تحت شعار الوحدة الأردنية الفلسطينية، وبذلك شكلت الضفة الغربية همزة الوصل وبؤرة التوتر بين الأردن وفلسطين وبين ما يطلق عليه الكيان الصهيوني.

فما هي أسباب وظروف ضم الضفة الغربية إلى المملكة الأردنية ؟ وكيف شكلت تلك الضفة جسرا هاما لتحقيق المصالح الأردنية والأجنبية؟ وتحت أي غطاء تم تحقيق ذلك ؟ وإلى أي مدى يمكن للمصلحة الوطنية الداخلية أن تقضي على المصلحة العامة في ضل لعبة المحاور؟.

وتم حصر المجال الزمني بين عامي 1948 و1967، فالأول يمثل عام النكسة و وقوع فلسطين تحت أيدي الاحتلال الصهيوني، وشكل بذلك منعرجا حاسما أثَّر على مصير المنطقة وما تلاها من تقسيم للأجزاء المتبقية منها، أما عام 1967 فيمثل تاريخ استيلاء الصهاينة على الضفة الغربية وانتزاعها من المملكة الأردنية، لتنتهي بذلك حلقة من حلقات السيطرة الأردنية على جزء هام من الأراضي الفلسطينية.

1- لمحة تاريخية وجغرافية عن الضفة الغربية:

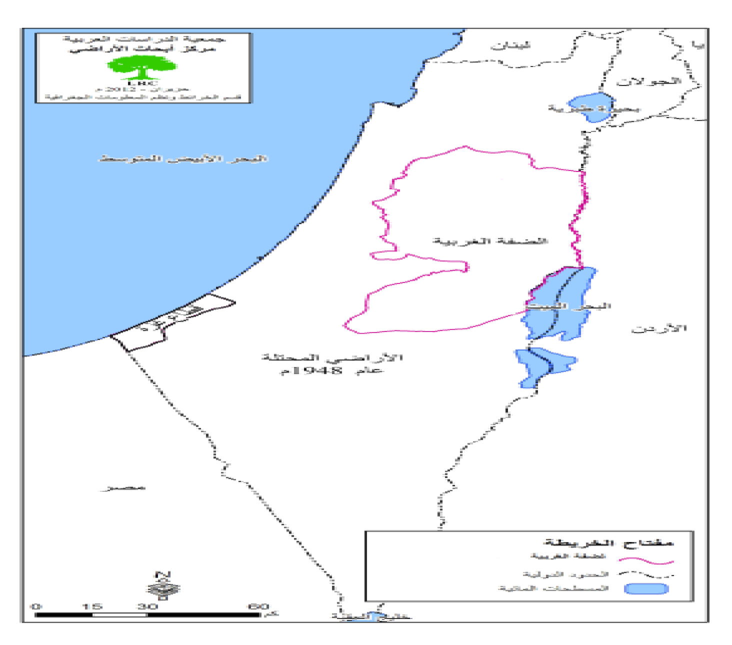
يعتبر مصطلح الضفة الغربية من الناحية الزمنية حديث جدا ولم يظهر إلا بعد ضم هذه المنطقة الفلسطينية إلى المملكة الأردنية عام 1950 [(1)].

وقد أطلقت الأردن هذا المصطلح على الجزء من فلسطين بحدودها الانتدابية الذي لم يسقط عام 1948، وشكلت الضفة الغربية معظم ما تبقى من فلسطين(5878 كم أي حوالي 21,77°/° من مساحة فلسطين)[(2)].

وعليه بعدما كانت هذه المنطقة الفلسطينية قبل عام 1950ذات مدلول جغرافي يعرف بالمرتفعات الفلسطينية الوسطى، أصبحت ذات مدلول سياسي لا يزال قائما إلى يومنا هذا. ويشتمل مصطلح الضفة الغربية على تلك المنطقة الفلسطينية التي يحدها من الشرق مجرى

نهر الأردن و الشاطئ الشمالي الغربي والغربي من البحر الميت، ومن الشمال والغرب والجنوب تحدها خطوط الهدنة الأردنية الإسرائيلية والتي وقعت عام 1949[3].

و كرأي شخصي يمكن القول بأن اصطلاح القيادة الأردنية على تلك المناطق الفلسطينية بالضفة الغربية وعدم الإبقاء على تسميتها المتعارف عليها سابقا أو حتى تسميتها المنطقة الشرقية لفلسطين، إنما مرده إلى شعورها بانتماء هذه المناطق إلى الأراضي الأردنية فهي تشكل الضفة الغربية لنهر الأردن على غرار الضفة الشرقية المتواجدة بأراضيها، وتعبر عن التكامل الطبيعي والجغرافي لضفاف هذا النهر، فهذه التسمية الجغرافية الجديدة عبرت بحق عن وضعها السياسي بصورة غير مباشرة.



أما الإطار الجغرافي للأردن أو ما كان يعرف بشرقي الأردن فيشمل المقاطعات الواقعة إلى شرقي خط ممتد من نقطة واقعة على خليج العقبة مارا بمنتصف وادي عربة والبحر الميت

ونهر الأردن حتى النقطة التي يلتقي فيها هذا النهر بنهر اليرموك فمنتصف هذا النهر حتى الحدود السورية(4)

2- ضم الضفة الغربية للأردن، قراءة في الظروف والأسباب:

بعد أن سحبت القوات البريطانية آخر قواتها من فلسطين ومغادرة المندوب السامي البريطاني ميناء حيفا، معلنا نهاية الانتداب في المنطقة يوم 1948/5/15، كان لزاما على الفلسطينيين أن يعيشوا و يقاسعوا مرحلة ما بعد استكمال تحقيق الوعد البلفوري القاضي بإنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين، وتجسد ذلك فعلا بإعلان الزعيم الصهيوني دافيد بن غوريون عن ميلاد ما يعرف بالدولة اليهودية على أجزاء من فلسطين في نفس اليوم ،وهي الأجزاء التي تضمنها قرار هيئة الأمم المتحدة عام 1947، ليدخل بعد ذلك الفلسطينيون بمعية الدول العربية في حرب مع قوات الاحتلال، رغم أن الصدام والمناوشات بين الصهاينة والفلسطينيين قد بدأت حتى قبل إعلان هيئة الأمم عن قرار قيام دولة إسرائيل، وكانت حصيلة هذه الحرب ثقيلة جدا على أبناء المنطقة، فقد استطاعت قوات الاحتلال الاستيلاء على الجزء الأكبر من المنطقة ماعدا الضفة الغربية وقطاع غزة اللتان استطاعت قوات المقاومة الفلسطينية والعربية الحفاظ عليهما على الأقل في تلك الفترة، فضمت الضفة إلى المملكة الأردنية، والقطاع إلى جمهورية مصر.

وما يهمنا في هذا الشأن هو قرار إعلان الوحدة الأردنية الفلسطينية بضم الضفة الغربية للأردن، ولا يمكن الجزم بأن قرار الضم هو قرار يسير وهيّن سواءا على الطرف الأردني أو الفلسطيني نظرا للتبعات والمضاعفات المحتمل وقوعها إثر هذا الضم، إلا أنه وفي ظل هذه الأزمة يعتبر موقفا جريئا وتحديا صعبا تم اتخاذه كحل مؤقت للحفاظ على ما تبقى .

أنهت الحكومة الأردنية سيطرتها الدستورية على الضفة الغربية بعد أن عقدت بتشجيعها مؤتمرات حضرها وجهاء فلسطينيون مؤيدون للأردن ودعت للوحدة معها، فانعقد مؤتمر عمان في1948/10/1 برئاسة الشيخ سليمان التاجي الفاروقي، حيث شكل الفلسطينيون لجنة تحضيرية لعقد مؤتمر عربي فلسطيني يمثل الفلسطينيين من سكان الضفة الغربية

الذين لم يمتد إلى بلدانهم الاحتلال اليهودي، كما يمثل اللاجئين الذين نزحوا للضفة الشرقية ومنطقة الغور[5]، وفوض في هذا المؤتمر الملك عبد الله تفويضا تاما في أن يتحدث باسم العرب في فلسطين[6].

و في يوم 1948/12/1 انعقد مؤتمر آخر في مدينة أريحا ، حضره بعض من القيادات الأردنية ، وجهاء اللاجئين الفلسطينيين وممثلو السكان العرب في فلسطين، وحضره الحكام العسكريون للإدارة الفلسطينية في القدس ورام الله وأريحا ونابلس والخليل وغيرهم ، وبعد البحث في الأوضاع اتخذ المؤتمرون جملة من المقررات أهمها:

- يقول المؤتمر بالوحدة الفلسطينية – الأردنية وحدة لا تتجزأ ، ويعتبر كل حل يخالف هذه الوحدة غير نهائي[7].
- يعتبر أنه ليس في استطاعة الدول العربية مقاومة الأخطار إلا بالوحدة الشاملة، ويقول بوجوب توحيد فلسطين و الأردن على أن يكون ذلك مقدمة لوحدة عامة.
- يبايع الملك عبد الله [8]ملكا على فلسطين كلها[9].

فكانت هذه بعض المقررات المهمة التي خرج بها المؤتمرون في أريحا، والذي أكد مرة أخرى على الوحدة الأردنية الفلسطينية ، وفي هذا الصدد وبعد عقد المؤتمر أرسل (الياس ساسون) رئيس القسم العربي في الدائرة السياسية للوكالة اليهودية عن الحكومة الإسرائيلية إلى الملك عبد الله عبر مبعوث له في القدس (1948/12/13):" أنه لا اعتراض لنا على رغبة سيدنا في تنفيذ مقررات أريحا... ويكتفي بالقول بأنه يقدم على ذلك لإنقاذ ما يمكن إنقاذه، ولإعادة الهدوء والسعادة إلى الشعب العربي الفلسطيني"[10]. ويفهم من هذا الحديث وجود توافق أردني إسرائيلي إلى حد ما يخدم مصالح الطرفان بدرجة أولى ولا يعبر عن إيجاد حل جذري وعادل للقضية الفلسطينية بل كرس هيمنة ازدواجية على الأراضي الفلسطينية دون أن يكون لأهل البلاد أي سلطة فعلية أو قرار على مصير بلادهم.

وبعد سلسلة من المؤتمرات الوحدوية التأم أول مجلس نيابي تمثيلي لكل الضفتين في 1950/4/24 حيث وافق على الوحدة الاندماجية بين الضفة الغربية و الأردن[11]، لتصبح بعد ذلك جزءا لا يتجزأ من أراضي المملكة الأردنية.

وبالعودة إلى الأسباب والعوامل التي دفعت بالطرفين الأردني والفلسطيني لتكريس الوحدة المنشودة بضم الضفة الغربية للأردن ، يمكن القول أنه قد تداخلت و تظافرت ظروف وأسباب هذا الضم وانقسمت بين ما هو مرتبط بالمطامح والمصالح الوطنية للأردن التي لا يمكن أن تتخفى خاصة في ظل الصراعات العربية العربية، وبين ما تقتضيه المسؤولية التاريخية في الحفاظ على ما تبقى من أراضي فلسطين وما ينشده الضمير العربي في الدفاع عن القضية الفلسطينية التي هي قضية كل العرب. ومن الناحية التاريخية والزمنية بالنسبة لهذا الضم فقد سبق هاجس تحقيق المصلحة الوطنية الأردنية من طرف الملك عبد الله رغبة الأهالي الفلسطينيين في الوحدة مع الأردن وإنقاذ ما تبقى من المنطقة.

غير أن الحديث عن هذه المسألة في مجراها الطبيعي يحيلنا أولا إلى التطرق للدواعي والأسباب التي دفعت بالفلسطينيين لطلب الوحدة مع الأردن، وكذا المسؤولية التاريخية التي تضطلع بها تلك الأخيرة اتجاه فلسطين، فجاء قرار مجلس الأمة الأردني القاضي بإعلان الوحدة التامة بين ضفتي الأردن الشرقية والغربية في (1950/4/24) يوضح أسباب ذلك الضم: (...أنه استنادا إلى حق تقرير المصير وإلى واقع ضفتي الأردن الشرقية والغربية ووحدتهما القومية والطبيعية والجغرافية وضرورات مصالحهما المشتركة...قرر مجلس الأمة الأردني الممثل للضفتين: تأييد الوحدة التامة بين ضفتي الأردن الشرقية والغربية واجتماعهما في دولة واحدة هي المملكة الأردنية الهاشمية على رأسها حضرة الجلالة الملك عبد الله بن الحسين على أساس الحكم النيابي الدستوري والتساوي في الحقوق والواجبات)[12]. ومعناه أن قرار الوحدة جاء بناءا على رغبة الفلسطينيين في تقرير مصيرهم، كما أن الوحدة بين الطرفان هي نتيجة حتمية لما اقتضته المصالح المشتركة بحكم الروابط الطبيعية والجغرافية التي تجمعهما.

كذلك الوضع المأساوي للفلسطينيين داخل بلدهم جعلهم يلتجئون إلى أقرب منطقة لهم لإنقاذ أرواحهم، فبعد أن قامت عصابة الأرغون اليهودية السرية بذبح حوالي (154) قرويا أعزل في دير ياسين الواقعة على الطريق إلى الغرب من القدس(ما يعرف بمذبحة دير ياسين) ، حيث تعرضت الروح المعنوية لدى العرب في فلسطين للانهيار، وقد كان الغرض من هذه المذبحة إشاعة الذعر بين الفلسطينيين العرب وإرغامهم على الفرار من قراهم كي لا يتعرضوا إلى دير ياسين أخرى ، فهم (أي الصهاينة) كانوا يريدون أرضا فَر منها أصحابها، ولن يتم ذلك إلا بالإبادة أو بطرد الأهالي من أراضيهم[13].

فبدأ المدنيون المذعورون يتدفقون باتجاه عمان طالبين الملجأ والمساعدة لإنقاذ بيوتهم، وكان تأثير هذه المذبحة على الملك عبد الله عزمه على الاستيلاء على فلسطين العربية، وإطلاق هذا الطوفان من الفلسطينيين طلبا لمساعدته أضفى الشرعية على نواياه[14]. لذا يكمن القول أن الوضع الداخلي المتأزم للأهالي الفلسطينيين، إضافة إلى الهلع والخوف الذي كانوا يعايشونه في غياب سلطة فعلية تحميهم من الهجمات الإسرائيلية وفي ضل التأييد الدولي الذي حضيت به هاته الدولة الفتية، والتهميش اللامبرر لحقوق الفلسطينيين، جعلهم ينشدون الحماية عن طريق الوحدة مع الأردن التي فتحت الباب واسعا لهم لتجسيد تلك الغاية.

هذا و قد جاء في مذكرات الملك الحسين بن طلال حفيد الملك عبد الله بأن هذا الأخير سجل في مذكراته حول الروابط القوية بين الأردن وفلسطين إذ يقول:" لا يمكن اعتبارهما دولتين منفصلتين فشرقي الأردن الواقعة إلى الشرق من نهر الأردن تشكل القسم الداخلي من فلسطين...، كانا يعملان معا بروح المودة والتآخي إلى أن بدأت شرور الهجرة اليهودية تتفاقم، فقد قلب اليهود الذين كانوا يتوافدون على فلسطين نوع الحياة فيها ظهرا على عقب"[15].وما يمكن استنتاجه من كلام الملك عبد الله أن فلسطين هي جزء من شرقي الأردن ومكملا له فبالتالي ضم الأراضي الفلسطينية له ما يبرره تاريخيا في نظر الملك بحكم العلاقات والروابط التي جمعت بين البلدين فيما مضى.

بناءا على تلك الاعتبارات واعتبارات أخرى اتخذ الملك عبد الله وحكومته قرارا يضم بموجبه القسم الذي كان خاضعا لسيطرة القوات الأردنية إلى مملكته،لتشمل القدس القديمة، بيت لحم، أريحا،رام الله ، نابلس والعديد من القرى التي لم تقع تحت الاحتلال الصهيوني، وكان لابد للملك حماية تلك المناطق وهو لا يملك جيشا يكفي لحمايتها،فاتصل بالحكومة البريطانية،وأبلغها قراره ورغبته وطالبها بالموافقة على معاهدة أردنية بريطانية تلتزم فيها بريطانيا بالدفاع عن الأردن في حالة وقوع خطر عليه، لكن بريطانيا أجابت بالرفض، فضلا على أن قرار هيئة الأمم حول التقسيم لم ينص صراحة على أن القسم العربي من فلسطين للأردن، و إذا ما أريد أن تشمله المعاهدة البريطانية فيجب أن يسبق ذلك قرار صادر عن أهالي فلسطين، يطالبون فيه ضم منطقتهم إلى الأردن لأنهم أصحاب البلاد[16]. و هو ما تجسد فعلا إثر عقد المؤتمرات المذكورة آنفا حيث ضمت الضفة الغربية للأردن وسط سخط عربي كبير اتجاه هذا الضم.

وقد أشار الملك الحسين بن طلال إلى الضرورة الملحة التي رآها جده عبد الله في ضم أجزاء من فلسطين فيقول:"كان السياسي الوحيد بين رجال الدولة العرب في الثلاثينات الذي أدرك أنه إذا لم يتوصل إلى حل القضية الفلسطينية فإن الوضع سينقلب إلى كارثة تصيب العرب ، وإن التقسيم إذا ما غدا واقعا فإن النكبة يكون لها نتائج غير متوقعة بالنسبة للمستقبل، لذلك أقترح على الحكومة البريطانية دولة تشمل فلسطين وشرقي الأردن...وإذا ما أضعنا الوقت أضعنا فلسطين...وتوحيد فلسطين وشرقي الأردن سوف يضع حدا للكارثة"[17]. فكان هذا تصوره لاحتواء القضية الفلسطينية وتجنيبها الكثير من العواقب الوخيمة.

أما بالنسبة للاعتبارات الوطنية القطرية أو الوجه الآخر للأسباب التي كانت وراء ضم الضفة الغربية من فلسطين للأراضي الأردنية، فلعله من أبرز الدوافع الطموحات التوسعية ،وشكلت أحد أهم العناصر التي كانت تغذي الصراعات العربية البينية في كل مرة، ولطالما اعتبرت فلسطين في نظر المملكة الأردنية جزءا لا يتجزأ من أراضي المملكة، خاصة عهد الملك عبد الله بن الحسين الذي لم تكن لأحلام التوسع عنده أية حدود، وكان هذا الطموح أحد

ثوابت حياته[18]. فعلى الصعيد الجغرافي شكلت فلسطين موضوع طموحاته الأكثر طبيعية، هذا ما عرّجت إليه بعض الأدبيات في قولها أن :"شرقي الأردن متمما لفلسطين، وبعد أن كانت تبلغ مساحة الأردن90,910 كلم مربع أصبحت بعد ضم الضفة 96,610 كلم^2 "[19].

كذلك المصالح الحيوية أو البعد الإستراتيجي والحيوي للمنطقة ، فالضفة الغربية تعد منطقة ذات حيوية اقتصادية واستراتيجية كمنفذ بري موازي للمنفذ البحري الوحيد على البحر المتوسط ،وحيث امتدادها العمقي للجسد الإسرائيلي لتصير بمثابة الوعاء الزراعي والصناعي له، وهي ذات تركيبة خاصة ذات الكم الديمغرافي والكيف الثقافي والإنتمائي والقومي بأبناء هذه المنطقة[20]،فهذه المواصفات والمزايا التي أغرت الصهاينة هي تقريبا نفسها الميزات التي جذبت أنظار الملك عبد الله لضم الضفة.

وفي حديث أسَر به الملك عبد الله إلى كمال الدين صلاح القائم بأعمال المفوضية المصرية في عمان في 5 /1948/2، يقول فيه:" إن تقسيم فلسطين قد تم فعلا بحكم الأمر الواقع... وإن على كل رجل عربي حماية الأماكن المقدسة...ولن أتركها بعون الله تقع في يد اليهود، ومن واجبي أن أنظر إلى مستقبل هذا البلد – يقصد شرق الأردن- فنحن لا موانئ لنا إلا العقبة على البحر الأحمر ، فإذا سقطت فلسطين في يد اليهود، كيف يمكن أن نعيش ؟ هل نشق سردابا تحت الأرض لنصل إلى البحر؟ المسألة بالنسبة لنا حيوية جدا أكثر من باقي الدول العربية"[21]، إذن تحقيق مصالح حيوية للأردن كان حافزا قويا وعاملا مهما دفع بالأردن لاتخاذ إجراءات توحيد الضفتين.

المواقف والقرارات التي اتخذها الملك عبد الله عهد الانتداب البريطاني على فلسطين والتي تؤكد نواياه الحقيقية اتجاه القضية الفلسطينية وارتباط مصالحه بالمصالح الأجنبية، تجعل قضية من قضية الدفاع عن الأراضي الفلسطينية بنزاهة آخر اهتماماته، ونستحضر هنا ما ذكره الملك طلال ابن عبد الله في مذكراته إذ يقول:"كان جدي- أي الشريف الحسين بن علي- رحمه الله رجلا ورعا، وكان دائم الثورة على تصرفات والدي والذي كان يساير الاستعمار رغم تظاهره بالزهد والتدين"[22]، وهذا الاعتراف من داخل الأسرة الهاشمية نفسها يوحي بمدى

ارتباط الملك عبد الله بالمصالح الأجنبية، وكما هو معلوم أن المملكة الأردنية كانت تربطها علاقات صداقة مع بريطانيا، و هاته الأخيرة نفسها الدولة التي وعدت اليهود بإنشاء وطن قومي لهم في فلسطين، وبما أن معظم القرارات الأردنية تتم غالبيتها تحت إمرة ومشورة البريطانيين فإن أمر توحيد الضفتين يبعث بالكثير من الشك والريبة.

ومن بعض مواقفه المسايرة إلى حد بعيد للمصالح الأجنبية، حين اجتماعه بتشرشل في مؤتمر القاهرة عام 1921 حيث حرص على تجنب انتقاد سياسة الوطن القومي اليهودي البريطانية، وقد اتهم في فلسطين بأنه باع نفسه للصهاينة، وعند إعلان قرار التقسيم (1948/11/29) عبر عن تأييده وكان الزعيم العربي الوحيد الذي فعل ذلك أمام الملأ، وفي هذا الصدد كانت بريطانيا تفضل رؤية الأردن يستولي على هذه المناطق (التي خصصت للعرب) على رؤية قيام دولة فلسطينية[23]. وقبيل الإعلان كانت قد جاءته برقية رياض الصلح رئيس وزراء لبنان من باريس أثناء اجتماع هيئة الأمم في 27 سبتمبر1948، طالب فيها أن يعلن رفضه تقسيم فلسطين ودعم استقلال فلسطين الموحدة، ومما جاء فيها:" قد آلمنا كما يؤلم جلالتكم أن تذهب وفود الدول هنا والصحافة العالمية إلى القول أن جلالتكم توافقون على الحل الذي اقترحه الوسيط الدولي برنادوت[24]. تقسيم فلسطين. بدليل أنكم تعارضون إقامة حكومة فلسطينية موحدة"،وقد رد عليه الملك بقوله أن تقرير الكونت برنادوت لم يكن موضوع بحثه، وأن الدولة الأردنية تسعى للخروج من المشكلة بأقل الخسائر[25].

هذا وقد أراد أن يجد لنفسه دورا في العالم العربي، إذ تعتبره الأكثرية في العالم العربي مثيرا لقدر كبير من الشك على صعيد الولاء للقضية الفلسطينية[26]. وذلك ما كانت تجنح نحوه الكثير من الأنظمة العربية التي كانت ترى في قضية فلسطين وسيلة لتعزيز شرعيتها السياسية وكسب عطف الجماهير (التي كانت ساخطة على تلك الأنظمة) من خلال طرح شعارات تحرير فلسطين ومحاولة الوصول إلى حل لأزمتها المتجذرة و لو على المستوى النظري[27].

إضافة إلى أن معارضته لإنشاء حكومة عموم فلسطين التي أعلن عنها في 23 سبتمبر1948، فضحت رغبته وهاجسه الكبير بضم الأقسام العربية المنتظرة من فلسطين واقتطاع أجزاء منها لحيازته الجغرافية والسياسية.

وقد شكلت تلك الحكومة التجربة الكيانية السياسية النظامية الفلسطينية التي نتجت عن عناق بين إرادة فلسطينية خالصة وتوافق عربي معين، وكانت الأردن بخاصة شديدة الصراحة في معارضتها لهاته الحكومة فكرا ووجودا، وتمكنت عمليا من فرض رؤياها و إفراغ التجربة من محتواها. ومن بين المعطيات والمبررات التي اعتمدتها كذريعة لرفض حكومة عموم فلسطين ،هو أن الاعتراف بها يعني قبول التقسيم الذي رفضه الفلسطينيون ودول الجامعة فيما مضى، إضافة إلى أن الأقسام العربية معرضة للعدوان اليهودي ومن العبث زيادة الكيانات العربية بدلا من توحيدها، ويستحيل على حكومة فلسطينية أن تعيش مستقلة في الأقسام العربية الجبلية الفقيرة، وتوافق هذا التبرير مع فكرة البعض في عدم ملائمة الظروف الموضوعية لإمكانية قيام حكومة، فالأجزاء المتبقية لا تسمح بقيام دولة مستقلة من النواحي الجغرافية أو الاقتصادية وعدم قابليتها للحياة بمعزل عن المحيط العربي[28].

كان هذا الرفض القاطع المتشبع بالعداء الصريح لأي عمل من شأنه أن يقيم حكومة فلسطينية مستقلة لها حق التصرف في شؤونها الداخلية والخارجية، يوضح بصورة جلية الرغبة الملحة لملك الأردن في ضم الأجزاء الفلسطينية، وبالمقابل لقي إنشاء حكومة تأييدا من بعض الدول العربية وعلى رأسها مصر، وعبرت عن ذلك الصحافة المصرية مشيرة إلى أن قيام الحكومة الفلسطينية سوف يقضي على الأطماع التي سيطرت على بعض الساسة، فقد طمع في أن يتخذ من أشلاء فلسطين زينة لأرضه وبلاده ، في تلميح إلى موقف الحكم الأردني الرامي لضم الأجزاء العربية من فلسطين إلى شرق الأردن[29].

وقررت في الأخير الجامعة العربية الإعلان عن تشكيل تلك الحكومة تحقيقا لجملة من الأهداف منها: معارضة الاتجاه الأردني الرامي لدمج بقية فلسطين، ومواجهة الرأي العام بخطوة ايجابية في أجواء الاتهامات المحلقة بأن الدول العربية عجزت عن حماية فلسطين،

أمام غضب كبير من جانب الملك عبد الله الذي طمأنه وفده بالقول:" لا بأس من الظهور بمظهر الإجماع طالما أن الحكومة ولدت ميتة، وليس لها المال الكافي لإنجاز مهامها"[30]. كما أن انحصارها في قطاع غزة أمام سيطرة الجانب الأردني على بقية الأجزاء سيحد من فعاليتها.

فكانت هذه أغلب الدواعي والأسباب الكامنة وراء ضم الضفة وتجسيد الوحدة بين ضفتي نهر الأردن مع توافق الاعتبارات الدولية المساندة للرؤى الأردنية اتجاه مستقبل المناطق المتبقية من فلسطين المغلوب على أمرها، و التي فتحت الباب واسعا للمملكة الأردنية من أجل ضم الضفة الغربية وتكون هي ولية شؤونها.

3- ما بعد ضم الضفة الغربية،الأحداث ، التطورات،المصير.

لاشك أن القرارات المصيرية والاختيارات الظرفية التي لا تأخذ بعين الاعتبار التبعات والنتائج التي قد تؤدي إليها ، ولا تضع رؤية مستقبلية محتملة لما قد ينجر عن هذه القرارات ولا تنظر بصورة معمقة لواقع تتصارع فيه قوى عظمى ضد كيانات جمعها التاريخ والجغرافية وشتتها السياسة المتباينة ذات النظرة القطرية الضيقة، سيكون لها وقع كبير على مجرى الأحداث إما سلبا أو إيجابا أو الاثنين معا.

لذلك كان من الطبيعي أن يعقب قرار ضم الضفة الغربية للمملكة الأردنية وتنفيذه جملة من التطورات والأحداث لم تمس فقط الطرف الذي أضاف هذه المنطقة إلى حيازته، وإنما تعدته إلى الطرف المقتطعة منه تلك المنطقة وهي فلسطين والمحتل الصهيوني، وكان من جملة هذه التبعات ما يلي:

- نتيجة لقرار الوحدة تضاعف عدد سكان المملكة الأردنية، وأصبحوا يشكلون أكثر من ثلثي سكان المملكة، واندمج هؤلاء الفلسطينيون الذين يمتلكون مؤهلات علمية ومهارات يمكن استخدامها في الحياة الأردنية ، وبالمقابل كان لزيادة السكان أثر مباشر على الأوضاع الإجتماعية و الإقتصادية، مما شَكل عبئا ثقيلا على الحكومة من حيث الدعم المالي المباشر وكلفة توسيع البنية التحتية والخدمات الأخرى[31].

- إلغاء الحواجز الجمركية بين ضفتي نهر الأردن، ومنح الفلسطينيين جوازات سفر أردنية باعتبار جميع الفلسطينيين المقيمين في المملكة الأردنية الهاشمية وفي الضفة الغربية مواطنين أردنيين ، لهم ما للأردنيين من حقوق وعليهم ما على الأردنيين من واجبات.

- حلول اسم الضفة الغربية محل اسم فلسطين، حيث صدرت قوانين في الأردن ألغي بموجبها اسم فلسطين أبرزها قانون(نظام البريد سنة 1950) ،والذي نصت مادته الثالثة على أن تلغى كلمة فلسطين كصفة للضفة الغربية من المملكة الأردنية الهاشمية أينما وردت في الأنظمة والقرارات المذكورة في المادة الأولى من هذا النظام[32].

- الاغتيالات: فكانت الصورة المعبرة والتحذير الصريح لكل من يقوم بعمل من شأنه أن يمس مصلحة الوطن الفلسطيني، فخلال فترة ما بعد الحرب استمرت محاولات الصلح بين إسرائيل وكل من لبنان والأردن، وكان من نتائجها اغتيال السيد رياض الصلح، خلال تواجده لزيارة عمل داخل الأردن، وبعد ذلك بأسبوع تم اغتيال الملك عبد الله داخل المسجد الأقصى بالقدس، وكان هذا الاغتيال رسالة موجهة من الفلسطينيين للقادة العرب بعدم القيام بأي محاولات للصلح المنفرد مع إسرائيل مستقبلا مهما كانت أسباب ذلك حتى لو كانت في صالح القضية العربية[33].

- لم يطل الوقت قبل أن يظهر للعيان تحول وانحراف المصلحة، خاصة وأن دولة الأردن الجديدة رغم ازدياد حجمها بانضمام دولة أخرى إليها، أصبحت تشعر وكأنها تكاد تغرق باللاجئين الفلسطينيين الذين كانوا ينظرون لبريطانيا حليفة الأردن بأنها سبب بلواهم[34].

- إن من أسباب تفوق اليهود هو عدم الإختلاف على الهدف الرئيس مهما كانت الدوافع والنزعات الشخصية، فالهدف هو إنشاء الدولة اليهودية وبعد إنشائها أصبح الهدف المحافظة عليها وتوسيعها، ومن الملاحظ أنهم متفقون على الهدف ولا يحيدون عليه، ولا يدعون فرصة لخلافاتهم الشخصية أو المذهبية حجر عثرة أمام تحقيق هذا الهدف[35].لكن بالمقابل نجد أن اختلاف العرب حول جوهر القضية الفلسطينية المتمثل في تحريرها واسترجاع سيادتها وتبجيل المطامح الوطنية على الهدف العام حال دون رص الصفوف وتوحيد الكلمة وبالتالي

تكريس التفوق الإسرائيلي وحصوله على المزيد من التنازلات على حساب أحقية الفلسطينيين في أرضهم.

- مزاحمة المملكة الأردنية لإسرائيل في المناطق الفلسطينية جعلها مطمحا إضافيا وفريسة يمكن أن تسد جوع هذه الدولة الفتية، ففي هذا الصدد تطرقوا لأهمية شرق الأردن بالنسبة لمستقبل الدولة اليهودية:"... لشرق الأردن أهمية حيوية من النواحي الاقتصادية والإستراتيجية والسياسية لفلسطين اليهودية، إن مستقبل فلسطين اليهودية برمته يتوقف على شرق الأردن فلا أمن في فلسطين، إلا إذا كان شرق الأردن قطعة منها... إن شرق الأردن هو مفتاح البحبوحة الاقتصادية في فلسطين"[36]. فجاءت حرب حزيران 1967 لتعبر عن الرغبة الملحة للاستيلاء على ما تبقى وربما الظفر ببعض ما تملكه المملكة الهاشمية، خاصة وقد رأت أن أمنها ووجودها مرتبط بالمياه التي هي ضرورية لتوطين المهاجرين، واعتبرت المواجهة مصيرية بينها وبين العرب حول مياه نهر الأردن و روافده[37].

الخاتمة:

في ختام هذا المقال وكحوصلة لما تقدم ذكره ، يمكن القول أن القضية الفلسطينية جذورا وأبعادا كانت ولازالت القضية الأبرز والأصعب في تاريخ العالم العربي الحديث والمعاصر، ولما كان العدو الذي يواجهه الفلسطينيون والعرب يحظى بالتأييد الدولي العلني والمتستر، ويتمتع بكل الحقوق التي تتمتع بها أي دولة ذات كيان وسيادة حتى وإن كان امتلاكها لمقومات وجود الدولة تم عن طريق الاحتلال واغتصاب أراضي الغير، كان من الصعب إيجاد حل جذري ونهائي للقضية الفلسطينية منذ بدءها إلى غاية الوقت الحالي.

وقد تمخض عن هذه القضية في بداياتها تحديدا بعد الانتكاسة أو عام النكبة العديد من التبعات والقضايا المستعصية ، فكانت الضفة الغربية واحدة منها ، والتي نجت من الإجتياح الصهيوني بفضل صمود المقاومة والنجاح في الحفاظ عليها في الفترة ما بين(1948-1967) ، وبتَدخل من المملكة الأردنية تم ضم المنطقة إلى أراضي المملكة، حيث اجتمعت

الأسباب ولعبت الضروريات والحتميات دورها في هذا الشأن رغم اختلاف الرؤى وتباعدها، فتجسدت الوحدة بين الضفة الغربية والشرقية تحت عرش المملكة الأردنية الهاشمية.

ولا شك أن حيازة الضفة الغربية إلى الأراضي الأردنية جنَّب المنطقة ما تعرضت له باقي المناطق الفلسطينية الواقعة تحت وطأة الإحتلال، وكانت الدرع الواقي للمملكةَ ضد الهجمات الصهيونية، كما أن قرار الضم كان قرارا مسؤولا وموقفا عظيما ينم عن الدور الذي قام به الأردنيون في الحفاظ على ما تبقى أمام الغياب الفعلي لدور جامعة الدول العربية ، ومهما كانت النوايا الحقيقية لهذا الضم مرتبطة بالمصالح الوطنية الأردنية، فهذا لا ينفي ولا يلغي المسؤولية التاريخية التي تكفلت الأردن للقيام بها اتجاه فلسطين خاصة في ظل العواقب التي انجرت عن هذا الضم وكلفت الأردنيين الكثير.

قرار الوحدة مع فلسطين وضم الضفة الغربية يمكن اعتباره مسَكِّنا لآلام الشعب الفلسطيني وعلى رأسهم سكان الضفة الغربية واللاجئين المتواجدين بالضفة الأخرى، الذين كانت آمال العودة إلى أراضيهم ترتسم في مخيلتهم في غياب الفهم الصحيح للمشهد السياسي الذي كان قائما آنذاك ، فما لبثت أن وقعت الضفة الغربية وقطاع غزة تحت سيطرة الإحتلال الصهيوني إثر حرب يونيو1967، لتصبح الأراضي الأشلاء تحت قبضتهم، هذا المصير الذي كانت تَجْنَح إليه الضفة الغربية كمصير حتمي لا مفَّر منه، لم يكن بفِعل قوة المحتل بقدر ما كان للتخاذل والشتات العربي دور في ذلك، و بفعل لعبة المحاور التي تريد احتواء القضية الفلسطينية في الإطار الذي يخدم مصالحها الوطنية ويجنبها الصدام المباشر مع قوات الاحتلال الصهيوني.

الملحق رقم 1:

كتاب الدعوة للمؤتمر العربي الفلسطيني بعمان.

أخي الكريم،

إن مأساة فلسطين من الوضوح والخطر بحيث نستوي في معرفتها وتقدير عظيم تبعاتها وإن السكوت عن ذلك في مثل هذه الظروف الدقيقة والقعود عن بعض الواجب مما

يثقل على الضمائر، إستخرنا الله بعد مشاورة طائفة من أولي الفضل والرأي في أن نعقد مؤتمرا وطنيا لبحث الموقف الحاضر في الساعة التاسعة والنصف من صباح يوم الجمعة 28 ذي القعدة 1367 الموافق لأول تشرين الأول/ أكتوبر 1948 في قاعة سينما البتراء بعمان ، فالرجاء مشاركتنا في القيام بهذا الواجب القومي مرحبين بحضوركم الإجتماع والمساهمة في أعماله خدمة للأمة والوطن. عن اللجنة التحضيرية

توقيع سليمان التاجي.

الملحق رقم2:

القراررقم12 من مقررات مؤتمرعمان: توكيل الملك عبد الله وتأييد سياسته.

نظرا للصلات الوطنية والروابط القومية التي تربط فلسطين بالمملكة الأردنية الهاشمية فإن المؤتمر يعلق على صاحب الجلالة الملك عبد الله المعظم أكبر الآمال في حفظ حقوق عرب فلسطين وصيانة عروبتها ومقدساتها، والمؤتمر واثق كل الثقة من أن جلالة الملك لن يقبل أن تفرض على عرب فلسطين حلول من قبل تلك الفئة من متزعمي فلسطين سابقا الذين جنى الشعب الفلسطيني خلال الثلاثين عاما الماضية من سوء تصرفاتهم وأنانيتهم ما أوصله إلى حالته السيئة الحاضرة، والمؤتمر يفوض جلالته تفويضا تاما للعمل بالشكل الذي يراه لحل قضية فلسطين، وهو الوكيل عنا في جميع الشؤون المتعلقة بمستقبل فلسطين كما أن المؤتمر يؤيد جلالته في كل خطوة يخطوها في سبيل حل قضية فلسطين ويعتبره المرجع الوحيد لعربي فلسطين الذين منحوه ثقتهم وإخلاصهم وأكيد ولائهم ووفائهم.

المصدر: مذكرات رشيد الحاج إبراهيم، ص 286- 287

الهوامش:

1. أسماء إسماعيل عبد الرحمان الغنيمات: **التقسيمات الإدارية لأراضي الضفة منذ العهد العثماني وحتى عام 2009**،أطروحة مكملة لمتطلبات درجة الماجستير في الجغرافيا،كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين،2012،ص18.

2. محمد محسن صالح: **القضية الفلسطينية: خلفياتها التاريخية ، وتطوراتها المعاصرة**، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، بيروت، لبنان،2012، ص73.

3. أسماء إسماعيل عبد الرحمان الغنيمات، المرجع السابق، ص18.

4. علي محافظة: **تاريخ الأردن المعاصر، عهد الإمارة(1921-1946)**،ط1، عمان،1973،ص30.

5. رشيد الحاج إبراهيم: **الدفاع عن حيفا وقضية فلسطين، مذكرات رشيد الحاج إبراهيم(1891-1953)**، تقديم وليد الخالدي، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 2005، ص286.

6. نفسه ، ص309.

7. نفسه، ص310.

8. محمد خالد الأزعر: **حكومة عموم فلسطين في ذكراها الخمسين**، تقديم محمد حسنين هيكل، دار الشرق، دون سنة،ص69.

9. محمد محسن صالح: المرجع السابق، ص 74.

10. سليمان نصيرات: **الدور الهاشمي العروبي الوحدوي،وثائق وأسانيد**،المطابع العسكرية، المملكة الأردنية الهاشمية،1997،ص146.

11. سامية محمد الجابر وآخرون: **قضايا العالم العربي**، دار النهضة العربية، جامعة بيروت، لبنان، 2008، ص275.

12. ماري ولسن:**عبد الله وشرق الأردن بين بريطانيا والحركة الصهيونية**، ترجمة فضل الجراح،شركة قدمس، لبنان،2000،ص ص،283-284.

13. الحسين بن طلال: **مهنتي كملك،أحاديث ملكية**،ترجمة غازي غزيل،مراجعة محمد عزت نصر الله،دون سنة،ص76.

14. مركز الزيتونة للدراسات والبحوث، **إعلان الوحدة بين الضفة الغربية و الأردن**، تاريخ الاطلاع2018/3/2.

15. الحسين بن طلال: المصدر السابق، ص77.

16. ماري ولسن:مصدر سابق،ص176.
17. مصطفى مراد الدباغ: **بلادنا فلسطين**، دار الهدى،كفر قرع،1991، ص320.
18. رفعت سيد أحمد: **ثورة المسلمين في الضفة والقطاع**، دراسة وثائقية، ط2، يافا، د س، ص 10.
19. محمد خالد الأزعر، المرجع السابق، ص68.
20. ممدوح رضا: **مذكرات الملك طلال شاهد على خيانة الأسرة الهاشمي**ة، الزهراء للإعلام العربي،2010، ص136.
21. ماري ولسن، المصدر السابق، ص176.
22. حسان علاق: **فلسطين في المؤتمرات العربية والدولية، وثائق ومراسلات تنشر لأول مرة**، روائع مجدلاوي، عمان، 1998،ص477.
23. ماري ولسن: مصدر سابق،ص 206.
24. أحمد سليم البرصان: **"إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية وحرب حزيران 1967"**_عدد 40،مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية،2000، ص 28.
25. محمد خالد الأزعر: مرجع سابق،ص 65-70.
26. نفسه، ص35.
27. نفسه، ص36.
28. محمد عماد رديف: "**دور الفلسطينيين في الحياة السياسية في الأردن**"، مجلة الكلية الإسلامية، عدد 14، السنة الخامسة، العراق، 2011. ص133.
29. محمد عماد رديف: مرجع سابق ،ص127.
30. عبد المنعم حمزة محمود:**أسرار مو اقف وقرارات، الملك الحسين بين مؤيد ومعارض**،مطبعة نيوسافوي، القاهرة، مصر،1999،ص 73.
31. إبراهيم بابللي: **أساليب اليهود في تحقيق أهدافهم**، دار ناشري،2006، ص 5.
32. رفعت سيد احمد،مرجع سابق،ص11.
33. أحمد سليمان البر صان: المرجع السابق، ص25.
34. تشارز جونستون: **الأردن على الحافة**، ترجمة فهمي شما، ط2، وزارة الثقافة،عمان،1996،ص44.
35. ابراهيم بابللي، المرجع السابق، ص 5.

36. رفعت سيد أحمد،المرجع السابق،ص11.

37. احمد سليمان البرصان، المرجع السابق، ص25.

الكاتب: ط.د/وشان عبد الرؤوف.
قسم الأعلام و الاتصال ،جامعة الجزائر03

عنوان المقال: **أزمة فن الكاريكاتور في تونس (1987-2011): دراسة تحليلية تاريخية**

البريد الالكتروني: abderraoufouchene19@gmail.com

تاريخ الارسال : 2019/04/30 **تاريخ القبول**:2019/ 06/12 **تاريخ النشر**:2019/06/30

أزمة فن الكاريكاتور في تونس (1987-2011): دراسة تحليلية تاريخية

The crisis of caricature art in Tunisia (1987-2011) : A historical analytical study

الملخص بالعربية:

يشهد فن الكاريكاتور في تونس طفرة نوعية بعد حراك 2011، لكن الظاهر أن هذا الفن كان شبه مغيب قبل الثورة، ذلك أن تغطية وتحليل ظاهرة الصحافة الهزلية والكاريكاتور المنشور في الصحافة التونسية وتتبع مسارهما التاريخي، تحيل إلى رصد لمسيرة أهم فنانيه والأزمة التي واجهته في ظل الأوضاع السياسية التي مرت بها تونس خلال فترة حكم الرئيس السابق زين العابدين بن علي، والتي من نتائجها أن حصرت أهميته كفن مقاوم، وضبطت حدود تأثيره وتأثره في سياق فرضه النظام السياسي في تونس قبل الحراك.

كلمات مفتاحية: أزمة فن الكاريكاتور/ تونس/ الصحافة الهزلية

Abstract :

The art of caricature in Tunisia is witnessing a Mutation quality after the movement of 2011, but itseems that this art was almost absent before the revolution. The coverage and analysis of the phenomenon of comic journalism and caricature published in the Tunisian press and following their historical path refer to monitoring the march of its most important artists and the crisis it faced underpolitical conditions Which passed through Tunisia during the rule of former President Zine El Abidine Ben Ali, whose results have limited its importance as a resistant art, and seized the limits of its influence and impact in the context of the imposition of the political system in Tunisia before the movement.

.

Key Words: Crisis/ The Caricature Art / Tunisia /Comics Press

مقدمة:

لفتت الرسوم الكاريكاتورية التي تنشرها الصحف والمجلات -في العقود الأخيرة- انتباه المراقبين والمحللين في الكثير من بلدان العالم، بما تتركه هذه الأخيرة من أثر عميق في نفوس المتلقين،ولما تثيره من قضايا وما تعالجه من مواضيع مختلفة، وقد استفاد هذا الفن من تطور الصحافة المكتوبة التي مكنته من تحقيق جماهيرية كبيرة، وخصصت له فضاء خاصا بين صفحاتها، ومساحة معتبرة يعالج من خلالها مسائل كثيرة لها علاقة بالواقع الاجتماعي والسياسي، كأحد أهم وأبلغ المواد الإعلامية، إذ لا تكاد تخلو جريدة أو مجلة عبر مختلف بلدان العالم من الصور الكاريكاتورية ، فالإعلام أصبح يعتمد اليوم على الصورة في ظل تراجع تأثير الكلمة، والصور الكاريكاتورية أضحت تسهم في تشكيل الرأي العام، فالكاريكاتور يعد من الفنون الصحفية التي لها جاذبية وتأثير خاص. من خلال قدرته النقدية وتأثيره الجماهيري الواسع. بدليل ما يعرفه مسار هذا النوع من الرسوم في الآونة الأخيرة، فهناك جرائد مخصصة له دون سواه، كل هذا مكنه من بناء قاعدة شعبية كبيرة، ليصبح ذا دور مهم في إحداث التغيير والتعبير عن مشاكل المجتمع.

ومن هذا المنظور ترتكز **إشكالية الدراسة**حولنشأة وتطور فن الكاريكاتور في تونس، والوضعية التي عايشها هذا الفن في حاضنة وصفت بأنها غير ديمقراطية، خاصة وأنّ النظام السياسي التونسي عرف بمعاداته لحرية الإعلام، ومصادرته للحق في التعبير وإبداء الرأي. حيث تعاين هذه الدراسة أهم المحاور التاريخية التي وسمت مشهد الكاريكاتور في تونس قبل حراك 2011.

ولمعالجة هذا الموضوع اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي، كماتم توظيف تقنية **كرونولوجيا الأحداث** وهي إحدى تقنيات **المنهج التاريخي** وذلك لرصد المراحل التاريخية لنشأة الكاريكاتور والتطورات والتحولات التي لحقت به في سياق التجربة التونسية، كما تم الاعتماد عليه في تتبع مراحل نشأة الصحافة الهزلية، حيث لا يمكن فهم تجسيد الكاريكاتور للوضع السياسي الاجتماعي في تونس دون الرجوع لظروف ظهور الكاريكاتور في تونس وتطوره عبر المراحل المختلفة التي عاشها البلد، فالاعتماد على تقنية كرونولوجيا

الأحداث يساعد في الكشف عن بعض العوامل التاريخية بهدف فهم أزمة الكاريكاتور في ونس خلال فترة حكم الرئيس السابق زين العابدين بن علي.

أولا: تاريخ الصحافة الهزلية في تونس

لقد عرف الكاريكاتور انتشاره الأول في الصحافة عبر الصحافة الساخرة التي كانت منبرا لنشاط الكاريكاتور، وقد يعود أول ظهور لهذا الفن في الصحف البريطانية مثل مجلة الجنتلمان jentelman Magazine والمجلة الجامعة Universal Magazine ومجلة الرحالة Travellars Magazine بالإضافة إلى العديد من الصحف والمجلات التي فاق عددها المئة، وكانت الرسوم بشكل عام تعالج مختلف الموضوعات، إلاّ أنها كانت قليلة العدد.[1] فالتطور الذي استفادت منه الصحافة خدم الكاريكاتور بشكل كبير، حيث أخرجت الصحافة هذا الأخير من حدود المعارض الفنية، ولم تعد أماكن العرض بالنسبة له الجدران وجذوع الأشجار والحانات وواجهات الدكاكين وما شابهها، بل أمنت تقنيات الصحافة اتصالا أوسع بفئات أكبر من الجمهور.[2] إذ يجمع الباحثون أن الكاريكاتور كنمط تواصلي يتطلب أداة لنشر أكبر عدد من الرسائل التي يحملها، وهو الأمر الذي لم يكن ليحدث قبل اخترع الطباعة وظهور الصحافة التي وفرت مساحة للتعبير وساهمت في انتشار هذا الفن.[3] فبعد اختراع الطباعة من طرف لوثر Luther و غوتنبرغ Gutenberg تطورت الصحافة وتوسع مجالها في العالم، حيث واكب ظهورها فن الكاريكاتور بأسلوبه الساخر والفكاهي كفن تعبيري مهم.[4]

لا يمكن الحديث عن حركة الكاريكاتور بتونس دون الرجوع إلى تاريخ الصحافة الهزلية والتي انطلقت منذ دخول المستعمر الفرنسي سنة 1881، حيث قام الفرنسيون بنشر جرائد هزلية باللغة الفرنسية، وبعد ذلك دخل تونسيون على الخط وقاموا بنشر جرائد متنوعة تتناول المشاكل الاجتماعية والسياسية بطريقة هزلية،[5]حيث تميزت الصحافة الهزلية في هذه المرحلةبالكثافة الكمية، وبطبيعة الحال فإن معظم الصحف والمجلات الساخرة كانت تصدر باللغة العربية، ولكن هذا لا يعني أن الصحف الناطقة باللغة الفرنسية لم تكن كثيرة،فعلى سبيل المثال لا الحصر يمكن ذكر العنوانين التاليين: كارا كوز (المهرج)Kara-kouz (الساخرة الأسبوعية التي أسسها ستينك رازينStenk Razine ونشرت في عام 1884)، ومجلة التونسي غريلوتLe Grelot tunisien (الساخرة الأسبوعية المصورة أصدها موريسMaurice ونشرت بين 1887و 1888)[6].

لقد كانت الصحافة الصادرة بالعربية إحدى وسائل المقاومة ضد الاستعمار الفرنسي، وقد برزت عدة جرائد وشخصيات ثقافية لعل أهمها جريدة "النمس" وجريدة "جحا" وجريدة "النديم" لصاحبها "حسين الجزيري" (وهي أشهرها) واستمدت شهرتها من مؤسسها سابق الذكر وهو صحافي هزلي ومثقف ذائع الصيت، ومن خلال نشر الجرائد المذكورة زمن الاستعمار، لم يُلحظ بروز رسامي الكاريكاتور بها إلاّ بعض الأسماء على قلتها، وذلك لأنها استندت على النكتة المكتوبة والنص الهزلي أكثر منالكاريكاتور، ولم تتشكل حركة الكاريكاتور بتونس بشكل جلي إلاّ بعد الاستقلال، أي عند ظهور صحافة وطنية مستقلة.[7]

ومن أهم **العوامل** التي ساعدت على ظهور الصحافة الهزلية في تونس نذكر ما يلي:

- مثلت سنة 1884 نقطة تحول هامة في تاريخ الصحافة التونسية، فقد تم خلال هذه السنة إلغاء مبدأ منع إصدار الصحف وإقامة المطابع،[8]ثم بفضل وضع الضمان المالي صدرت أولى الجرائد التونسية الخاصة باللغة العربية،[9] و لقد اغتنم بعض المثقفين التونسيين إلغاء الضمان المالي سنة 1904وإقبال القراء على مطالعة الصحف العربية لإصدار صحف هزلية نقدية تكون في متناول الجماهيرالشعبية، لاسيما وقد انتشرت في تونس في ذلك الوقت (أوائل القرن 20) ظاهرة القراءة الجماعية في المحلات العمومية كالمقاهي والدكاكين والمتاجر.
- عدم وجود أي مانع من استعمال اللغة العربية الدارجة والاعتماد على الرسوم الكاريكاتورية لجلب أكبر عدد ممكن من القراء التونسيين المتلهفين لمتابعة ما يجري على الساحة السياسية، سواء المحلية (تونس) أو الدولية.[10]

فالرسوم الكاريكاتورية أفضل وسيلة تعليمية وتثقيفية لتوصيل الأفكار وغيرها من المفاهيم لعامة الناس[11]، ما جعل بعض الصحف الصادرة بالعامية في تونس وغيرها (المغرب مصر..) تعتمد كليا عليها، خاصة وأن أغلب التعليقات على هذا النوع من الرسومات تتم صياغتها من مفردات العامية التي يتحدث بها أغلبية السكان لتكون معبرة عما يشهده المجتمع، ولتمزج لاحقا بأسلوب ساخر لاذع.

- التأثر بالصحف الهزلية الفرنسية الصادرة في تونس منذ أن أخضعت فرنسا تونس لسلطتها، معبّرة عن آراء نقدية ساخرة مناهضة للإدارة الفرنسية[12]. فلقد كان

الكاريكاتور سمة بارزة لبعض الصحف الفرنسية التي صدرت بتونس خلال سنوات الاحتلال الفرنسي، والتي أثرت بشكل مباشر على الصحافة التونسية، ومن بين هذه الصحف الساخرة: جريدة القنفوذ الفرنسية Le Hérisson التي حاكتها جريدة القنفوذ التونسية، بل إنّها استخدمت نفس الاسم، كما أن جريدة الستار تأثرت كثيرا بجريدة البطة المغلولة الفرنسيةLe Canard Enchainé.[13]

لقد عرفت الصحافة الهزلية ولادتها في تونس سنة 1906، عبر صحيفة "ترويح النفوس"، حيث يبدو أن فن الكاريكاتور قد احتل حيزا هاما من اهتمام الصحف؛ من ذلك أن تضمن أول عدد لأول جريدة هزلية رسومًا كاريكاتورية، كما مهد ظهور هذه الجريدة لصدور صحف أخرى (صدرت حوالي 9 عناوين من 1906-1910).[14]من أشهرها جريدة "أبو قشة" وهي صحيفة فكاهية تأسست عام1908 على يد"الهاشمي المكي" وكانت تستخدم اللغة الدارجة وتنشر نماذج من الشعر الشعبي، وتوقفت هذه الجريدة بعد أن ضاقت الحكومة بها ذرعا نتيجة لمواقفها الانتقادية الساخرة مما اضطر صاحبها إلى الهجرة[15]،حيث أمرت السلطات الاستعمارية بسجن صاحبها لمدة شهر ودفع غرامة مالية بسبب منشور وأوقفتها، فاضطر رئيس تحريرها إلى مغادرة البلاد.[16]والجدير بالذكر في هذا المقام أن الهاشمي المكي كان قد أصدر هذه الجريدة لتعويض جريدته المعطلة "الإسلام" في نفس العام(1908) وأطلق عليها اسم "أبو قشة" وأسفل العنوان كتب البنط العريض: جريدة كشكولية هزلية جدية حساسة الشعور تجسم اللب في قالب القشور"، وقد سخّرها لغرضين أولهما الإصلاح الاجتماعي والديني وثانيهما مقاومة الاستعمار الفرنسي، كما أصدر "محمد الصحبي بن مكي" جريدة هزلية بعنوان "أبو خلف" في 1910/09/07، صدر منها خمسة أعداد فقط ، كما أسس بن عيسى بن الشيخ جريدة فكاهية نقدية بعنوان "جحا" في 1909/07/15، بعد توقيفها عاودت الإصدار مرتين باسم "جحجوح" وجريدة "الضحك".[17]

ثانيا: مراحل نشأة الكاريكاتور في تونس

1- **المرحلة الأولى**(1906-1955):

لقد شهدت الصحافة التونسية ظهور الكاريكاتور[18] بشكل جدّي ومنظم لأول مرة من خلال جريدة "المضحك" التي أصدرها عبد الله رزوق عام 1910، والتي أشّرت لميلاد الكاريكاتور

في الصحافة التونسية، وكانت تتضمن الموضوعات الساخرة والروايات الفكاهية وكذلك الشعر، وكتب موضوعاتها "أبو زيد الطنبوريني" و"مستر شلاكة" و"فضيل الأعرج". وقد سارت على نهج جريدة "المضحك" العديد من الصحف التونسية التي صدرت بعدها والتي كانت من بينها جريدة "ولد البلاد" التي أصدرها "البشير النورتي" عام 1910 وجريدة "جحا" الفكاهية الأسبوعية التي استخدمت اللغة الدارجة في تناول موضوعاتها حيث أصدرها "بن عيسى بن الشيخ أحمد".[19]

كما انبعثت الصحافة الهزلية في تونس من جديد إبان نهاية الحرب العالمية الأولى بعد قرار السلطات الاستعمارية الفرنسية بالتخفيف من نظام الرقابة، فكانت أول جريدة فكاهية استأنفت صدورها ابتداء من سنة 1920 هي جريدة "جحا"، وبالإضافة إلى الصحف الهزلية القديمة التي استأنفت صدورها فقد ظهرت في هذه الفترة صحيفتان فكاهيتان هما "النديم" و"الزهو". الأولى أسسها "حسين الجزيري" في 12 فيفري 1921 واستمرت 20 سنة بدون انقطاع، كما عملت على نشر الكاريكاتور لمقاومة البدع والأخلاق الفاسدة ومن الناحية السياسية كانت تساند الحزب الدستوري القديم وتهاجم منافسيه، أما جريدة "الزهو" فقد أسسها "عثمان الغربي" في أواخر 1921 وكانت تهتم رسوماتها الكاريكاتورية بالمواضيع الاجتماعية.[20]

بعد الحرب العالمية الأولى، شهدت الصحافة الهزلية التونسية ازدهاراً كبيراً فصدرت صحف "قزدور" لـ عثمان محجوب، و"الوداد" لـ الشاذلي بن محمد البلدي، و"القيروان" لـ عمر العجرة، و"غصن البان" لـ علي بن قاسم النجار.[21]

واستمر إصدار الصحف الكاريكاتورية جنبا إلى جنب مع الصحف العامة التي لم تستغن عن إفراد أبواب أو زوايا خاصة بالكاريكاتور، فصدرت عام 1937 جريدة "كل شيء بالمكشوف" ثم جريدة "صبرة" و"شهاب الجحجوج" وفي الأربعينيات صدرت جريدة "الأنيس"، وشهدت الخمسينيات صدور الجريدة الفكاهية الأسبوعية "الفرززو" التي سارت على نهج الصحف الفكاهية السابقة.[22]

وقد شهدت هذه المرحلة نهضة الصحافة الهزلية في تونس نتيجة أمرين:

أولهما: حرية الصحافة التي منحتها السلطات الاستعمارية الفرنسية فيما يعرف بـ (أوامر أوت 1936).[23]والذي أقرّ المساواة بين الصحافةالتونسيةوالفرنسية، فتراجعت إجراءات الحجب

والمصادرة التي كانت تطال الصحافة العربية. كما ظهر وقتها الكثير من الصحف الجديدة ، خصوصاً الصحف الهزلية[24].

ثانيهما: قدوم الأديب "محمد بيرم التونسي" إلى تونس سنة 1932، وهو الذي أدخل على الصحافة الهزلية التونسية روحًا جديدة فبفضله تحولت الفكاهة إلى نقد كل خلل في الحياة السياسية والاجتماعية.[25]فمن خلال "جريدة الشباب" التي أصدرها هذا الأخير سنة 1936 ساهم في بلورة فهم واضح للقضايا الوطنية ونشر الوعي السياسي بين صفوف المواطنين.[26]

أما "جريدة الوطن" فقد أصدرها بن فضيلة سنة 1947 و كان "عمر الغرايري" رسام الكاريكاتور فيها، والذي يعتبره النقاد بمثابة "أب الكاريكاتور التونسي"، لقد تعرض هذا الفنان للنفي من طرف السلطات البريطانية إلى تونس بعدما كان يعمل كصحفي في مصر نتيجة لجرأته في تناول المواضيع الحساسة وانتقاده للسلطات الاستعمارية، كما اتسمت رسوماته بجودة كبيرة.[27]

وسُخِرت هذه الجريدة للدفاع عن المطالب الوطنية ومساندة الحزب الدستوري والتهجم على الاستعمار الفرنسي وأتباعه، وكانت الفكاهة في جريدة الوطن تعتمد على الشعر الشعبي والصور الكاريكاتورية لصاحبها الفنان "عمر الغرايري" الذي اشتهر برسوماته الكاريكاتورية المنشورة في الصحف التالية: "الشباب"، "السرور والسردوك"، وقد لاقت هذه الجريدة إقبالًا واسعا من طرف الطبقات الشعبية حيث وصلت مبيعات أعدادها إلى 30 ألف نسخة وهو رقم قياسي لم تبلغه الصحف من قبل.[28]

لقد تميزت هذه المرحلة (1906-1955) بغزارة الكتاب الهزليين في مقابل قلة الرسامين الكاريكاتيريين وعدم تخصصهم، كما عانت الصحف آنذاك من تعنت السلطات الفرنسية التي شكلت عقبة في طريق استمرارها.[29] حيث تعرضت جل الصحف الهزلية في تونس للتعطيل والاحتجاب بعد قرار صدر في 9 أفريل 1938.[30]فلقد اعتبرت سلطات المستعمر الفرنسي أن هذه الصحف الهزلية الناشطة في تونس تشكل خطرا على استمراريتها نظرا لنقدها ونشرها للوعي في صفوف الشعب.[31]

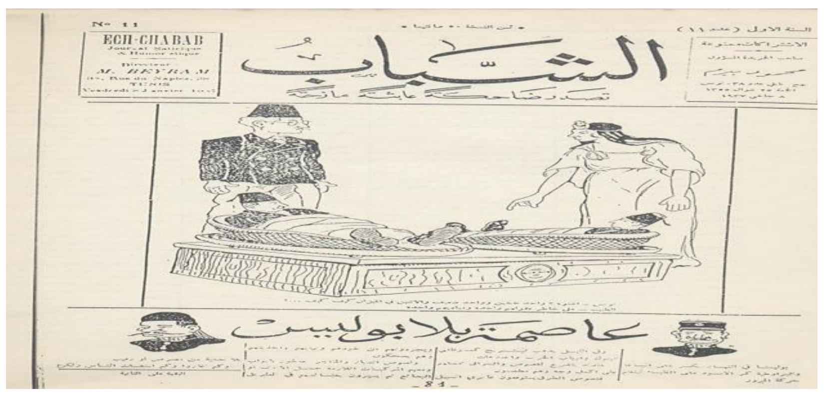
وفيما يلي جدول يوضح الجرائد الهزلية التي ظهرت بين 1906-1956[32]

اسم الجريدة	سنة الصدور	اسم الجريدة	سنة الصدور
ترويح النفوس	1 نوفمبر 1906	الشباب	1936
الهزل	1906	كل شيء بالمكشوف	1937

أبو كش	1908	الكشكول	1937
أبو نواس	1909	الوطن	1936
جحا	1909	البوك	1936
المضحك	1910	السردوك	1937
جحجوح	1910	جحجوح (بعد أن ظهرت سنة 1910)	1946
ولد البلاد	1910	الزهور	1946
النمس	1910	الوطن (أعيد صدورها في سنة 1947 بعد أن تم إيقافها)	1947
السرور	1936	الأنيس	1947
زهو البال	1936	الفرززو	1955

الجدول رقم (01) يتضمن الجرائد الهزلية التونسية الصادرة خلال الفترة الممتدة من 1956-1906

وإجمالا يمكن تقييم تجربة الكاريكاتور في تونس خلال هذه المرحلة بأنها وضعت اللبنات الأولى لتطور هذا الفن في البلد،فمن حيث الكم لوحظ العدد الكبير من الصحف الهزلية لدرجة أنّها صنفت بمثابة البلد الأول في الوطن العربي من حيث كمية الصحف الهزلية.[33]فلقد احتلت الصحافة الهزلية في تونس مكانة مرموقة نظرا إلى كثرة العناوين الصحفية في مطلع القرن العشرين، وكذا لدورها السياسي والاجتماعي والثقافي الذي شهدته البلاد التونسية خلال تلك الفترة الحاسمة من تاريخها، ونتيجة لهذا التطور خصصت العديد من الصحف الهزلية زوايا خاصة برسوماتها الكاريكاتورية نظرا للإقبال الذي شهدته هذه الأخيرة من طرف القراء.[34]ومن بينالصحف الهزلية المنتشرة آنذاك: مجلة الشباب التي ذاع صيتها في العام 1932، حيث كان يصدرها الشاعر بيرم التونسي مع آخرين وهو الذي كان يمد الغرايري بالأفكار[35](كتب تحتها تصدر ضاحكة عابثة مازحة)



ECH-CHABAB

الشباب

تصدر ضاحكة عابثة مازحة

عاصمة بلا بوليس

الصورة رقم (01) تمثل الصحيفة الهزلية التونسية "الشباب"



ES-SARDOUK

LE COQ

السردوك

خزينة الاوقاف !!

اين ذهبت اموال الاوقاف ....

الصورة رقم (02) تمثل الصحيفة الهزلية التونسية "السردوك"

2- مرحلة ما بعد الاستقلال (نظام بورقيبة 1955-1987):

بعد مرحلة الركود التي شهدتها الصحافة الهزلية في تونس إبان الثورة الوطنية التونسية في 18 جانفي 1952 ظهرت صحف جديدة من هذا النوع بعد تحصل تونس على الاستقلال الداخلي في سنة 1955، حيث تم إصدار أول جريدة بعد الاستقلال في 30 مارس 1960 وهي جريدة فكاهية نقدية بعنوان "الستار"، كانت تنشر الصور الكاريكاتورية والقصائد الشعرية.[36]

تواصل في هذه الفترة وضع الركود الذي عرفه الكاريكاتور التونسي كنتيجة لإضعاف الصحافة الهزلية وصدرت في 1978 جريدتين وهما "القنفوذ" و"كل شيء بالمكشوف"[37]، ولم تُعمر هذه الصحف طويلا فيما سجل التاريخ الصحفي الركن الهزلي للرسام الكاريكاتوري "الطاهر الفازع" في صحيفة "تونس هيبدو" الصادرة باللسان الفرنسي في الفترة الممتدة من سنة 1970 إلى سنة 1980.[38]


معايا أنا ما نلعبشي نطلعلك من كل ثنيه
القنفود
EL KANFOUD
بدون تعليق

الصورة رقم (03) تمثل الصحيفة الهزلية التونسية "القنفوذ"

لقد تميزت هذه المرحلة أي زمن الاستقلال المبكر، بالاحتشام حيث برزت أسماء قليلة جدا أمثال "عليعبيد"،"محمود الرباعي" و"حسن المشيشي"...وقد بدأت أعمال هؤلاء في النضج مع بداية السبعينيات، غير أنهم لم يجدوا مجالاً رحبًا للتعبير؛ إذ اقتصر عملهم على الصحافة الموجودة بالسوق وقتها وهي صحافة تملكها الدولة أو الحزب الحاكم، أما الصحافة المستقلة والحرة فكانت منعدمة تماما، ويشكل هذا الثلاثي مجموعة الجيل الأول من الرسامين الكاريكاتوريين التونسيين الذين ظهروا بعد الاستقلال، وفي فترة السبعينيات بدأ جيل جديد يتبلور في عالم الصحافة...هذا الجيل الذي كان قد هاجر إلى البلدان الأوروبية وانفتح على الثقافة الغربية فتشبع بثقافة الحرية والديمقراطية، وعند عودتهم إلى أرض الوطن بدأت تتشكل حركة فكرية جديدة في ميادين عدة ، وظهرت إلى الوجود بعض العناوين الصحفية الحرة وصحافة الرأي والمعارضة، لعل أبرزها: "الرأي"، "المستقبل"، "الوحدة"، "الموقف"، « AL jarida »« Le journal phare » وغيرها. لقدأطلقت هذه الجرائد العنان لرسامي الكاريكاتور،

فظهرت موجة جديدة تتسم بعمق التفكير والجرأة، وجمال الرسم، فكانت بعض الأسماء علامة بارزة في ذلك الوقت كـ "الحبيب بوحوال" و"الشاذلي بلخماسة" و"مصطفى المرشاوي"، وفي بداية الثمانينيات برز العديد من رسامي الكاريكاتور وتعددت الأساليب منهم: "لطفي بن ساسي"، "عماد بن حميدة"، "عادل أمبية"، "توفيق عمران"، "رشيد الرحموني"، "حاتم بلحاج"، "توفيق الكوكي"، "منير الهادفي"، "المجدوب" وغيرهم.[39]

وفي توصيف حالة الكاريكاتور في تونس بعد الاستقلال يشير "عز الدين المدني" مدير تحرير الملحق الثقافي لجريدة "العمل التونسية" في عهد الرئيس السابق لحبيب بورقيبة ، أنه تجرأ آنذاك في نشر صورة كاريكاتورية ذات معنى سياسي تمس بالنظام، في محاولة منه لجعل الكاريكاتور في مكان متميز يجلب اهتمام القراء (في وقت لم يتجرأ الصحافيون والمثقفون على التنديد بما يسوء البلاد) فتعرض للعديد من المضايقات وتم استدعاءهرفقة طاقمه الصحفي لقصر قرطاج حيث تعرض للتوبيخ، ما اضطره إلى الهجرة[40].

وفيما يلي جدول يضم بعض رسامي الكاريكاتور التونسيين الذين ظهروا بعد الاستقلال والجرائد التي عملوا فيها:[41]

اسم الرسام الكاريكاتوري	اسم الجريدة
علي عبيد	صحافة الحزب الاشتراكي الدستوري
الشاذلي بلخامسة	الصحافة التونسية: تونس الاقتصادية
بوحوال حبيب	Le Temps
الرباعي	الصباح
التوزري	صحافة الحزب الاشتراكي الدستوري
علي الغربي	الرياضة صحافة تونس
التونسي	صحافة الحزب الاشتراكي الدستوري
عطار	الرأي
منصف خالد	العمل
عبد العزيز الرحماني	بلادي

الجدول رقم (2): يوضح رسامي الكاريكاتور التونسيين (بعد الاستقلال) والجرائد التي عملوا فيها

إجمالا لما سبقا يمكن القول أن التضييق على حرية التعبير– في هذه المرحلة- قد مثل عائقا تجاه أغلب الرسامين في نقدهم للاتجاهات السياسية للحكومة، ما اضطرهم إلى الامتناع عن نشر رسوم ذات طابع سياسي، والاكتفاء بالمواضيع الاجتماعية والثقافية والرياضية.[42]فبالنظر إلى النظام السياسي الحاكم آنذاك (الحبيب بورقيبة) وسياساته الأحادية يمكن الاستنتاج بأن المشهد الإعلامي التونسي ارتهن بقيود سلطوية قيدت حريته وشلّت العديد من الصحف المعارضة، وكذلك الحال بالنسبة للكاريكاتور الذي عرف طفرة في الأسماء، وانتشارا له في بعض الصحف التي أفردت زوايا خاصة لهذا الفن، لكن عائق حرية التعبير وتسلط النظام السياسي وفرضه رقابة على المضامين الإعلامية تقصي جرأة الطرح وتناول المواضيع السياسية، ما حال دون نضج هذا الفن في تونس وتطوره بالشكل المناسب.

3- مرحلة نظام زين العابدين بن علي:

كانت مرحلة الثمانينيات منتعشة فكريا وسياسيا، وكان هناك هامش بسيط من الحرية سمح للعديد من رسامي الكاريكاتور بالبروز، أمّا عند صعود بن علي إلى سدة الحكم فقد بدأ يغلق شيئا فشيئا منافذ حرية التعبير،فكانت الصحافة الضحية الأولى لاستبداده، ومعها طبعا رساموا الكاريكاتور،ما عجّل بتوقف العديد من فناني الكاريكاتور عن أداء مهنتهم (البعض هاجر والبعض الآخر اشتغل بالتعليم والإعلانات)،فلم تتبق إلاّ بعض الأسماء القليلة ببعض الجرائد التي حافظت على بقائها وعلى الكاريكاتور، من بين هؤلاء "الشاذلي بلخماسة" و"لطفي بن ساسي" بجريدة "La presse"، "حاتم بلحاج" بجريدة "le temp"، "عماد بن حميدة" بجريدة Hebdo"Tunis "،"المجدوب والهادفي" بجريدة "الأخبار"...[43]، كما ظهرت في جانفي 1995 صحيفة ساخرة هامة بعد أن شهدت الساحة الإعلامية التونسية ركودا للصحف الكاريكاتورية كانت صحيفة "الصريح" وقد عالجت هذه الصحيفة مواضيع اجتماعية.[44]

وفي هذا الصدد يلخص الرسام الكاريكاتوري التونسي "أحمد المشيشي" حال الكاريكاتور في تونس قبل الثورة قائلا:" قبل الثورة كان عدد رسامي الكاريكاتور في تونس قليلا جدا...وكان محتوى الكاريكاتور يقتصر على السخرية من ظواهر اجتماعية وأخبار رياضية، بينما كان من الأفضل وضع الإصبع على الداء؛ أي السلطة التي كانت سببا في تردي الأوضاع الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، لكن للأسف كان دور رسامي الكاريكاتور سلبيا، إما

بالابتعاد عن المواضيع السياسية أو هجر الرسم تماما، يضيف قائلا: " كلنا متواطئون مع النظام السابق إما بالسكوت أو بمجانية الحقيقة أو بالانعزال...كانت الصحف التونسية في الثلاثينيات مزدهرة حيث كان الكاريكاتور يوشح صفحاتها وكان صوته عاليا، لكن حين وصل الحبيب بورقيبة إلى الحكم اختفت الصحف واختفى معها النقد والكاريكاتور...تم إيقاف جريدة كنت أعمل بها لمدة 6 أشهر بسبب رسمة لي...كذلك تم إيقافي حين انتقدت وزيرا".[45]

وهذا ما أكده الفنان "الشادلي بلخامسة" في معرض حديثه عن نشأة الكاريكاتور في تونس والذي بدأ—حسبه- منذ وقت مبكر بعد أن نالت تونس الاستقلال، لكنه لم يكن بارزًا بالرغم من استمرار بعض المحاولات في عهدي الرئيسين السابقين بورقيبة وزين العابدين بن علي، حيث تعرضت الصحف ورسامي الكاريكاتور للكثير من الضغوطات والمضايقات.[46]

كما يشير الرسام الكاريكاتوري التونسي "توفيق عمران" إلى أنه اضطر لتوقيف نشاطه نهائيا في عهد بن علي بسبب المضايقات التي تعرض لها رساموا الكاريكاتور آنذاك وكانت عودته في فيفري 2011 بعد إسقاط نظام بن علي، فلقد هجر معظم الرسامون مهنة الكاريكاتور في فترة حكم بن علي ، ولم يبق منهم—حسبه- إلاّ أربع رسامين: اثنين منهما عملا في جريدة يومية تدعى la presse وهما "الشاذلي بلخامسة ولطفي بن ساسي".أما الآخرين فقد عملا في جريدة أسبوعية عرفت بـTunis Hebdo وهما كل من"عماد بن حميدة وعبد الوهاب المجدوب".[47]

ثالثا: تجليات أزمة الكاريكاتور في تونس

بعد استقلال تونس عام 1956 وتوجه النظام السياسي في عهد الرئيس الراحل الحبيب بورقيبة وخليفته زين العابدين بن علي إلى التفرد بالسلطة وطغيان نظام الحزب الواحد، اندثرت أغلب الصحف الساخرة في البلاد بسبب فقدان مناخ حرية التعبير، لتعود وتظهر في أشكال أكثر تطوراً على المستوى التقني والأسلوبي بعد سقوط النظام[48].

فلقد مر الكاريكاتور في تونس بأزمة عميقة، لدرجة جعلته يحتضر خاصة وأن فناني الكاريكاتور لم يلقوا أي دعم، حيث اعتبر بعض المختصين أن الكاريكاتور التونسي عاش أزمة منذ سنة 1990 دفعت معظم الرسامين إلى الاستقالة، بسبب القمع وعدم السماح لهم بنشر رسوماتهم التي تنتقد السياسة،غير أن بعض فناني الكاريكاتور قد تمكنوا من كسر هذه القاعدة، تحت غطاء من السرية والكتمان، عن طريق نشر رسوماتهم في مدوناتهم الإلكترونية كما هو الحال عند سيف الدين ناشي في مدونته التي أنشأها عام 2008 تحت إسمbakounawar باقة من الورد (bouquet de fleures) ، كما عمد شكيب داود قبل ذلك في

2007 إلى نشر رسوماته الساخرة في مدونته 3Ettaher بمساعدة بعض أصدقائه، ولكن العمل الأكثر تنوعا وتحديا كان لمدون مجهول طبع إسمه بـZ حيث حملت مدونته DEBAT Tunisie العديد من الرسومات الكاريكاتورية ذات الطابع السياسي وكان أول من أطلق عبارة إرحل "Dégage"والتي استخدمها المتظاهرون التونسيون في ثورتهم.[49] لكن عموما ظلت هذه المبادرات محدودة وواجهت مصاعب عدة حدّت من نشاطها.[50]

يجمل فنان الكاريكاتور "جورج البهجوري" عوامل ما أسماه "أزمة الكاريكاتور"، في عدم إفساح المجال أمام الرسامين الشبان، وغياب المناخ الملائم اجتماعيا وسياسيا، وغياب المنابر الصحفية لأشكال الكاريكاتور عامة و الكاريكاتور السياسي بشكل خاص، وكذاانعدام "مشروع وطني أو قومي" يزدهر خلاله هذا الفن، وضعف الأجور، وغياب معايير موضوعية لاختيار الرسامين[51].

فالسمة البارزة قبل الثورة تمظهرت في القيود السياسية الممارسة،كون المشهد عموما كان محكوما بقواعد واضحة للجميع، حتى أصبح الفنان الكاريكاتوري يدرك أن هناك أشياء لا يمكنه الحديث عنها، وهامش حريته واضح وبسيط.[52]

لقد دخل كثير من رسامي الكاريكاتور خلال تلك الحقبة في رقابة ذاتية أثرت على أدائهم الفني أو تركوا المهنة حتى لا يعرّضوها للمهانة بسبب انحسار مجالات الحرية(الشرط الرئيسي لانطلاقة هذا الفن وبقائه)، بينما سقط البعض في شراك النظام الاستبدادي الذي جعل منهم أداته لضرب معارضيه، فتحولوا إلى جلادين يشوهون وجوه وأجساد المناضلين ويتعرضون إلى أعراضهم بطريقة رخيصة في الصحف الصفراء.[53] وفي توصيف أزمة الكاريكاتور في تونس قبل الثورة يشير الرسام الكاريكاتوري رشيد الرحموني أنه في ظل نظامي بورقيبة وبن علي؛قد تم اختزال مواضيع الرسم الكاريكاتوري إجباريا في المواضيع المتعلقة بالقضايا القانونية والجرائم بالإضافة إلى الشأن الرياضي،والتزم بعض الرسامون بالحذر الشديد خوفا من السقوط في المحظور،في حين انسحب أغلبهم نظرا لرفض مالكي الجرائد نشر الصور الكاريكاتورية خوفا من الرقابة المفروضة من النظام على الصحف والمجلات،ولم تتح للرسامين فرص العمل سوى في الصحف التابعة للنظام وفق أجندات معينة، يضيف الرحموني قائلا: "أنا شخصيا طردت من صحيفة الحرية سنة 1991 وتم رفض نشر العديد من رسوماتي".[54]
وفي نفس الصدد يؤكد الرسام الكاريكاتوري حمدي المزهودي أن الكاريكاتور في تونس قبل

الثورة كان شبه مغيب نتيجة خلو الساحة الإعلامية من الصحافة المستقلة، في ظل احتكار النظام للمشهد الإعلامي بكل حيثياته، وهذا ما أدخل هذا الفن في أزمة حادة؛ فالمواضيع التي عالجها رساموا الكاريكاتور آنذاك كانت في مجملها اجتماعية أو رياضية؛ في حين كان من الواضح حظر تداول أي موضوع سياسي من طرف سلطة الرقيب، ما دفع بالمزهودي إلى الإكتفاء بتناول موضوعات متعلقة بمشاكل الإجرام في رسوماته الكاريكاتورية.[55]

فالمعروف عن الحكام المستبدين أنهم لا يحبذون السخرية، وهم يخشون رسام الكاريكاتور السياسي الجريء،وهو نفس حال الرئيس التونسي السابق زين العابدين بن على الذي عمل على وأد الأعمال الفنية القليلة التي قام بها رساموا الكاريكاتور السياسي خاصة أولئك الذين تجرؤوا على انتقاد نظامه، ومنع من وصولها إلى الجماهير،لقد فعل ما يفعله أي مستبد؛ كان يراقبهم[56].

هذا ما فعله نظام الرئيس التونسي المخلوع[زين العابدين بن علي](#)طيلة حكمه، وفعله من قبله [الحبيب بورقيبة](#)بالكاريكاتوريين، فإما التدجين ولعب دور الشرطي على المعارضة وإما الإقصاء والتجويع[57].وفي هذا السياق يؤكد الفنان بيرتوبيرتوليتيPuerto Pأنه: "حين يقمع الكاريكاتور، تقمع الحرية، وبمدى حرية فنان الكاريكاتور أقيس حرية الشعوب وأعرف طبيعة الأنظمة التي تحكمها، فهو ليس متنفسا للغيظ فحسب كما يريد أن يصوره البعض بل هو المرآة الحقيقية لما يجري أمام وخلف الكواليس، وهو الفن الذي يعد من أكثر القنوات التعبيرية قدرةً على استخراج العديد من أشكال الحراك الديمقراطي من جيوب الرقابة التي تفرضها مؤسسات أي نظام سلطوي".[58]

وبشكل عام فإن أساليب النقد السياسيلم تكن غائبة عن الفضاء العمومي من خلال وسائل الإعلام في التاريخ الصحفي والسياسي بتونس؛ بل إنّ الصحافة الهزلية سجلت حضورها منذ مرحلة الحماية الفرنسية لتونس وتواصلت خلال مرحلة الاستقلال، لكنها اختفت في مرحلة الرئيس السابق زين العابدين بن علي.وحاول هذا النوع من الصحف أن يشكل على مر السنين فضاء للنقد والسخرية بأسلوب استهوى العديد ممن عاصروه، وكان هذا الأسلوب الساخر منطلقا للتبعات القضائية والتعطيل الإداري والقضائي، فكانت تنتشر طورا وتختفي طورا آخر حسب ميولات السلطة السياسية و الأدوات القانونية المتوفرة لديها لمحاصرتها والتضييق عليها.[59]

من خلال ما سبق تتضح أزمة الكاريكاتور في تونس زمن حكم الرئيس زين العابدين بن علي(1987-2011) والتي نتج في خضمها اختفاء الصحافة الهزلية من الصدور؛ لكن الفضاءات الإلكترونية شكلت أداة للنقد والسخرية الكاريكاتورية وكانت سببا في ملاحقات من يشرف عليها ومحاكمات قضائية باعتبار أن السلطة آنذاك كانت ترفض كل أشكال النقد الصحفي أيا كان نوعه صحافة جادة أو هزلية.[60]

فالواقع أن حرية التعبير في تونس كانت محفوفة بالمخاطر وكان التعبير عن الرأي يواجهه القمع والمراقبة في المجال العام من طرف النظام السياسي الذي ردع جميع أشكال التعبير، ما دفع إلى الاستعانة بالفضاء التواصلي الذي تتيحه الأنترنيت للتعبير والالتفاف حول هذا القمع والرقابة بنشر روح الدعابة والسخرية التي تتشابك مع مأساوية الأحداث، و نشر الصور الكاريكاتورية باعتبارها شكل من أشكال التعبير عن الذات والتي استخدمت في نطاق واسع.[61] ففي عصر العولمة يشجع المجال العام على التداول فالرموز والصور والرسوم الكاريكاتورية أضحت بديلا للنصوص وأسرع منها، مما يشكل تحديا للخيال الفردي والجماعي ويكثف معناها وعملية استقبالها.[62]

وفي ذات السياق يعتبر الكاريكاتوري التونسي المدعو Zادz أنه في خضم الأزمة التي عاشها الكاريكاتور في تونس أصبحلهذا الفن بعد سياسي قبل أن يكون له بعد فني يهدف حسب قوله إلى "تفجير الأقفال وفك الرقابة بسلاح الرسومات اللاذعة التي لا ترحم"، وقد تعرض هذا الرسام إلى العديد من المتاعب خاصة بعد القبض على مجموعة مدونين استخدموا رسوماته في مدوناتهم لتتم ملاحقته وتتبع هويته المجهولة ليسافر بعدها إلى فرنسا لمواصلة نشاطه الفني والمهني.[63] فبالنظر إلى ما تعرض له هذا الرسام الكاريكاتوري وغيره من رسامي الكاريكاتور في تونس؛ تتضح معالم الأزمة التي عاشها الكاريكاتور في تونس في ظل مناخ سياسي لا يتوفر على الحرية ويمارس الرقابة، والتي من مظاهرها توقف عديد الرسامين الكاريكاتوريين عن مهنتهم وتعطيل العديد من الجرائد؛ ما تسبب في خلق وضعية متأزمة أثرت على الإعلام بشكل عام والكاريكاتور بصفة خاصة وجعلته يتأخر كثيرا من الناحية الفنية ومن زاوية جرأة الطرح؛ إذا ما قارناه بأقرانه في الجزائر والمغرب مثلا.[64]

خاتمة:

إن هناك علاقة وثيقة بين الديمقراطية والكاريكاتور إذ تعطي الديمقراطية مجالاً رحباً للصحافة عامة وللكاريكاتور خاصة، لهذا نراه مزدهراً في الدول ذات المناخ الديمقراطي

الحقيقي. والكاريكاتور مادة صحفية يقبل عليها القارىء بنهم وهو رسالة لابد أن ترتبط بقيم العدالة والأخوة والمساواة والحرية لذلك فإن كثيراً من رسامي الكاريكاتور الذين أخلصوا لفنهم تعرضوا للمضايقات، فمن خلال ما سبق يمكن القول أن أزمة الكاريكاتير في تونس ارتبطت بغياب المناخ الديمقراطي في هذا البلد في حقبة ما قبل الثورة.

الهوامش:

---

[1]- ممدوح حمادة،" **فن الكاريكاتير ..من جدران الكهوف إلى أعمدة الصحافة** "،(دمشق :دار عشتروت للنشر، دط،1999)، ص 196.

[2]- علي عبد الرحمان عواض،" الصحافة الساخرة في الوطن العربي الكاريكاتير أنموذجا" ،**مجلة الآداب والعلوم الانسانية**،المجلد 68، العدد 02، (جانفي) 2009 ، ص 782.

[3]- Séverine Thivillon, **"la caricature dans les médias"**, mémoire fin d'études, (université lumière Lyon 2، institut d'étude politique, ,2003), p08.

[4]- Michel Ragon, **"lesmaitres de dessin satirique"**, (France:Pierre Horay éditeur, 1972), p6.

[5]- توفيق عمران،**"لمحة موجزة عن تاريخ الكاريكاتير في تونس"**، متاح على الرابط: http://www/s.V22v.net/TRY.

[6]-Abdel Aziz HALI, "Il était une fois en Tunisie: La presse satirique", **La Presse Magazine,** http://abdel-aziz-hali.blogspot.com.

[7]- توفيق عمران، نفس المرجع.

[8]- محمد حمدان وآخرون،**"الموسوعة الصحفية العربية"**، (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الجزء الرابع ، 1999)، ص14.

[9]-محمد حمدان وآخرون، ص18.

[10]- الصحبي بن منصور، **"بعد ثورة الحرية المكبوت الهزلي في العقل التونسي يطفو على سطح الأحداث"**، متاح على الرابط: http://www.essahafa.tn/index.

[11]- بلحاج حسنية،**الخطاب السياسي في الرسم الكاريكاتوري دراسة لصور" أيوب "الخاصة بالحدث الكروي بين الجزائر – ومصر 2009 - 2010**، مذكرة دكتوراه غيرمنشورة،(جامعة وهران، قسم علم الاجتماع،2014)، ص118.

[12]- الصحبي بن منصور، نفس المرجع.

[13]- حمدان خضر السالم، **الكاريكاتير في الصحافة**،(الأردن :دار أسامة للنشر والتوزيع، ط1، 2014)،ص 64.

[14] -Raoudha ben yahmed , **"caricature et communication",**Mémoires de fin d'Études, (Institut de Presse et des Sciences de l'Information«I.P.S.I » Tunisie,septembre 1978), p 22.

[15]- حمدان خضر السالم، ص73.

[16]- مقال بعنوان: "الضمار التونسي مئة عام على الصحافة الساخرة"، **مجلة العربي الجديد**، 19 نوفمبر 2017، متاح على الرابط: https://www.alaraby.co.uk/culture.

[17]- خير الدين شترة، "النضال الصحفي للنخبة الجزائرية بتونس 1900-1956"،**مجلة المواقف**،، العدد 07، (ديسمبر 2012)، ص196-198.

[18]- قدم روبرت جونز Roberts – Jones واحداً من أوسع تعريفات الكاريكاتور، حيث اعتبره: "رسم يهدف إلى جعل الناس يضحكون من خلال التشويه والمبالغة، يتميز بالطريقة الخاصة التي يتم بها عرض الموضوع الذي غالبا ما يكون سياسي أو اجتماعي، حيث يبدي الرسام رأيه فيه، ويبرز خصائصه أو أحد عناصر هذا الموضوع، دون أن يكون الهدف النهائي للرسم هو الإضحاك". للمزيد ينظر:

Adriana Dudas, **"La caricature de presse dans la construction de la culture politique Etudes de cas sur la Roumanie contemporaine"**, thèse de doctorat, (Université Laval Québec Canada, faculté des études supérieuresen science politique, 2008), p 78.

[19]- حمدان خضر السالم، ص73-74.

[20]- حمادي الساحلي، **"الصحافة الهزلية في تونس نشأتها وتطورها 1906-1964"**، (تونس: دار ابن أشرف للنشر، دط، 1977) ، ص 27-38.

[21]- مقال بعنوان: **"الضمار التونسي مئة عام على الصحافة الساخرة"**.

[22]- حمدان خضر السالم، ص74-75.

[23]- حمادي الساحلي، ص 43.

[24]- نهى بلعيد، **"الإعلام التونسي بعد الثورة: حراك ساخن... لم يُسقط الموانع"**، متاح على الرابط، https://www.maghress.com.

[25]- حمادي الساحلي، ص 43.

[26]- المنصف وناس، **"فن الكاريكاتور في تونس"**، رسالة ختم دروس جامعية، (المعهد العالي للتنشيط الثقافي، تونس، 1988)، ص23.

[27]- **مقابلة الكترونية** أجريتها مع الرسام الكاريكاتوري توفيقعمران.

[28]- حمادي الساحلي، ص 58-59.

[29]- **مقابلة الكترونية** أجريتها مع الرسام الكاريكاتوري توفيق عمران.

[30]- حمادي الساحلي، ص 63.

[31]- **مقابلة الكترونية** أجريتها مع الرسام الكاريكاتوري توفيق عمران.

[32] المنصف وناس، ص 25.

[33]- **مقابلة الكترونية** أجريتها مع الرسام الكاريكاتوري توفيق عمران.

[34]- علي عبد الرحمان عواض، ص791.

[35]- عبدالحليم حمود،"**الكاريكاتور العربي والعالمي**"،(بيروت :دارالأنوار،ط2004،1) ، ص107.

[36]- حمادي الساحلي، ص 67-69.

[37]- المنصف وناس، ص24.

[38]- سامي المالكي، "**الصورة الذهنية وتمثلات الساسة الجدد في تونس**"، (تونس: دار سحر، ط1، 2015)، ص 199.

[39]- مقال بعنوان: "**لمحة موجزة عن تاريخ الكاريكاتير في تونس**"، شبكة الحوار نت الإعلامية، متاح على الرابط: https://www.alhiwar.net/ShowNews.php?Tnd=29751.

[40]- عز الدين المدني، "**الرئيس كان يكره الكاريكاتور**"، متاح على الرابط: http://ar.leaders.com.tn/article/1420-.

[41]- المنصف وناس، ص26.

[42]- **مقابلة الكترونية**أجريتها مع الرسام الكاريكاتوري رشيد الرحموني.

[43]- مقال بعنوان: **تاريخ الكاريكاتير بتونس**، ميديا بلوس، متاح على الرابط: http://www.alhiwar.net/ShowNews.php?Tnd=29751.

[44]- حمزة بشيري، "**مدلول السلطة في الكاريكاتير بالصحافة الجزائرية صحيفة الخبر نموذجا**"، مذكرة ماجستير غير منشورة، (جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، كلية الآداب والعلوم الانسانية والاجتماعية، 2008)، ص78.

[45]-شكري بصومي، "**الكاريكاتير التونسي..الثورة لم تمر من هنا**"، متاح على الرابط: https://www.alaraby.co.uk/supplements/2015/4/21/.

[46]- ikhlaslatif, **caricature en Tunisie, au bout de la plume, du rire et de la liberté**!, www.businessnews.com.tn.

[47]- **مقابلة الكترونية** أجريتها مع الرسام الكاريكاتوري توفيق عمران.

[48]- أحمد نظيف، "**الصحف الإلكترونية الساخرة في تونس، سلاح الشباب في مواجهة السياسيين**"، متاح على الرابط: http://raseef22.com/politics/2015/07/04/sarcastic-online-newspapers-in-tunisia/.

[49] – SouheilFakhfah, Rachida Tlili, "**La caricature à l'épreuve du printemps arabe**", (France: édition de la Sorbonne, 2013), p145.

[50]-ibid, p146.

[51]– وسام الباش، "**الكاريكاتير العربي... ازدواجية الرسم الساخر من موقف الحياد إلى خط المواجهة السياسية**"، متاح على الرابط: http://www.maghress.com/aladabia/5519.

[52]- شوقي بن حسن، **"لقاء مع فنان الكاريكاتير التونسي الشاذلي بلخماسة(17أفريل 2014)"**، موقع بيت الكرتون العربي، متاح على الرابط: http://www.arabcartoon.net/ar/.

[53]- كمال الرياحي، **"الكاريكاتير بتونس...تأريخ للثورة ورقابة على الو اقع"**، موقع الجزيرة، متاح على الرابط: http://www.aljazeera.net/news/cultureandart.

[54]- **مقابلة الكترونية**أجريتها مع الرسام الكاريكاتوري رشيد الرحموني.

[55]- **مقابلة الكترونية**أجريتها مع الرسام الكاريكاتوري حمدي المزهودي.

[56]- Afefabrougui, **"Political cartoons flourishing"**, https://www.indexoncensorship.org, accessed.

[57]- كمال الرياحي، **"الكاريكاتير يرسم صورة تونس المعاصرة"**، موقع الجزيرة، متاح على الرابط:http://www.aljazeera.net/news/cultureandart.

[58]- علي عبد الرحمن عواض، ص 793-794.

[59]- سالمي المالكي،ص198.

[60]- نفس المرجع، ص199.

[61] - OnsZarrad, **"internet et la « révolution tunisienne le rôle des cyber activistes entre le 17 décembre 2010 et le 14 janvier 2011"**, mémoire de magister,(université de Québec canada, faculté de communication, 2013), p104 -107.

[62]- Mohamed Nachi, "The construction of religion as a public problem : the emergence of islam in the public spaceduringTunisia's transition to democracy 2011-2014" **,Revue**Social,issue 04,(nov 2016) , p13.

[63]-Laurent Ribadeau Dumas, **"En Tunisie la lutte passe aussi par la caricature"**, sur le site : www.geopolis.francetvinfo.fr.

[64]- **مقابلة الكترونية** أجريتها مع الرسام الكاريكاتوري توفيق عمران.

الكاتب: **ط.د/ فتيحة قشيش**
جامعة الجيلالي بونعامة – خميس مليانة

عنوان المقال: **موقف المستوطنين الأوروبيين من مشاريع الاصلاح الفرنسية بالجزائر (1919 – 1947)**

البريد الالكتروني: kechichefatiha@gmail.com

تاريخ الارسال: 2019/05/12 **تاريخ القبول:** 13 /2019/06 **تاريخ النشر:** 2019/ 06/30

موقف المستوطنين الأوروبيين من مشاريع الاصلاح الفرنسية بالجزائر

The position of European settlers on French reform projects in Algeria (1919-1947)

الملخص بالعربية:

حاولت فرنسا منذ احتلالها للجزائر سنة 1830 إحكام سيطرتها على جميع المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية والدينية، معتمدة في ذلك على مجموعة من القوانين التعسفية الزجرية التي هدفت في مجملها إلى تفكيك المجتمع الجزائري، وإذابته في المنظومة الفرنسية. وكرد فعل على هذه السياسة، شهدت الجزائر مع مطلع ق 20 ظهور أولى بوادر النضال السياسي الذي قادته مجموعة من النخب المثقفة، والذي تبلور أكثر بعد الحرب العالمية الأولى، كحركة نضال سياسية ثقافية منظمة في إطار ما يعرف بالحركة الوطنية الجزائرية. وفي سعيها للتضيق على نشاط هذه الأخيرة وللحفاظ على هدوء مستعمرتها، لجأت فرنسا إلى تقديم عدة مشاريع سياسية بدعوى إصلاح أوضاع الجزائريين أهمها : إصلاحات فيفري 1919، ثم مشروع بلوم فيوليت الذي جاءت به سنة 1936، ومشروع الجنرال ديغول الذي أعلن عنه في مارس 1944، هذا إضافة الى مشروع القانون الخاص الذي طرحته سنة 1947 لامتصاص غضب الشعب الجزائري بعد مجازر 08 ماي 1945 . وهي المشاريع التي سوف نسلط عليها الضوء من خلال دراستنا هذه ، وعلى موقف المستوطنين الأوروبيين منها، ومدى تأثير هذه المواقف في عدم إيجاد الكثير من المشاريع الإصلاحية طريقها إلى التطبيق.

كلمات مفتاحية: الحركة الوطنية الجزائرية ، مشاريع الاصلاح ، المستوطنين الفرنسيين ، اصلاحات فيفري 1919 ، مشروع بلوم فيوليت .

Abstract :

Since colonizing Algeria in 1830, France essayed to take control of it in all fields namely political economical cultural as well as religious ones. It was based upon unprincipled laws which aimed primarily to dissociate the Algerian society and fuse it within the French community. As counteraction to these policies, Algeria, at the beginning of the twentieth century, witnessed the first glimpses of the political fight founded by intellectual elite that progressed after the First World War as a political cultural fighting movement known as the Algerian National Movement.In its endeavor to contract this political movement as well as preserve its colony quietude, the French colony established multitude political projects which aim, outwardly, to right the Algerians circumstances. The most important reformations are: the reformations of February 1919, Bloom Violet project in 1936, General Digul Project that was addressed on March in 1944 in addition to the Special Law released in 1947 so as to absorb the Algerian seethe after the massacres of the eighth May 1945. The purpose of this study is to shed light on these projects, the European colonists' attitudes towards the aforesaid reformations and their effects in hindering most of these projects.

Key Words:

Algerian National Movement , Reform Projects , French settlers , February 1919 Reforms, Bloom Violet Project.

مقدمة :

كان للحربين العالميتين الأولى والثانية تأثيرا بالغا في الأوضاع السياسية التي شهدتها الجزائر خلال الفترة الممتدة بينهما، فبفعل المبادئ والشعارات التي رفعت مع نهاية الحرب العالمية الأولى، والتي دعت إلى حق الشعوب المستعمرة في تقرير مصيرها ، عرفت الجزائر ظهور حركة نضال سياسية ثقافية واسعة ، قادتها مجموعة من الأحزاب السياسة في إطار ما يعرف بالحركة الوطنية الجزائرية، التي أخذت في نشر الوعي الوطني والسياسي في أوساط الشعب الجزائري ، وعملت على فضح ملابسات السياسة الاستعمارية الفرنسية المتبعة في الجزائر

والتشهير بها. وكرد فعل على هذا، وللحفاظ على هدوء مستعمرتها، لجأت فرنسا إلى تقديم مجموعة من المشاريع السياسية بدعوى إصلاح أوضاع الجزائريين . **فما هي أهم المشاريع الاصلاحية التي جاءت بها السياسة الاستعمارية الفرنسية للتضييق على نشاط الحركة الوطنية الجزائرية، وامتصاص غضب الشعب الجزائري؟ وما هو موقف المستوطنين الأوروبيين منها ؟**

1 – إصلاحات فيفري 1919 :

يتفق جميع الدارسين لتاريخ الجزائر إبان مرحلة الاستعمار الفرنسي على أن قانون 04 فيفري 1919 يعتبر أول قانون - بعد قانون السيناتوس كونسيلت 14 جويلية 1865 - يناقش ويحدد وضعية الجزائريين بالنسبة للجنسية الفرنسية، وكذا حقهم في الترشح والتصويت، وغير ذلك من الحقوق السياسية والمدنية المتعلقة بهم .[1]

جاء هذا القانون بفضل نضال الحركة الوطنية الجزائرية وضغوط بعض الفرنسيين من أصحاب الضمائر الحية [2]، حيث تضمن عدة بنود وأبواب أهمها كيفية حصول " الأهالي الجزائريين " على الجنسية الفرنسية . وفي هذا الاطار يمنح القانون حق المواطنة الفرنسية لكل جزائري تتوفر فيه الشروط الآتية :

- أن لا يكون عمره أقل من خمسة وعشرين سنة.
- أن يكون أعزبا.
- أن تكون له زوجة واحدة فقط إذا كان متزوجا.
- أن لم يسبق أن ارتكب مخالفة ضد فرنسا.
- أن يكون قد أقام في بلديته عامين متتاليين .
- أن يكون قد أدى الخدمة في الجيش الفرنسي.
-أن يكون يعرف القراءة والكتابة بالفرنسية. وغيرها من العقبات والشروط التعجيزية التي تمنع

الجزائريين من التصويت على المترشحين المسلمين في المجالس المنتخبة.[3]

وحسب هذا القانون فإن الأشخاص الراغبون في الحصول على الجنسية الفرنسية، والذين تتوفر فيهم الشروط السابق ذكرها يصبحون مواطنين فرنسيين، ولهم الحق في الترشح والانتخاب بالشروط نفسها التي يخضع لها المواطنون من أصل أوروبي، كما يصبح لهم الحق في الوصول إلى جميع المناصب المدنية والعسكرية. أما المواطنون الذين لم يريدوا ، أو لم

يستطيعوا الاستفادة من هذا القانون فكانوا يعتبرون ناخبين بصفة أهالي ويحصلون على وضعية وسط بين وضعية الرعية ووضعية المواطن . وحسب هذا القانون أيضا فإن أنصاف المواطنين هؤلاء لا يخضعون لنظام الأهالي ، ويستطيعون الوصول إلى كل المناصب، باستثناء الوظائف المسماة وظائف السلطة، كما يمكن أن يكون لهم تمثيل في المجالس والجمعيات المنتخبة في الجزائر.[4]

ورغم بعض المحاسن التي تميز بها هذا القانون، حيث أنه وسع القسم الانتخابي الجزائري، و ألغى الضرائب المعروفة بالضرائب العربية، كما أدى إلى استرجاع العمل بنظام الجماعة في القرى.[5] إلا أنه يبقى مجرد مشروع لذر الرماد في العيون ، حيث لم يحقق المساواة الكاملة بين الجزائريين والفرنسيين، كما أنه اشترط على الجزائريين التخلي عن الأحوال الشخصية الإسلامية مقابل الحصول على الجنسية الفرنسية[6]، وقد منحها لفئة قليلة ومحدودة جدا منهم، ولم يغير شيء من حالة الشعب الجزائري التعيسة[7]، ووضع شروطا تعجيزية تمنع الجزائريين من حقهم في التصويت، و أهمل قضية تمثيل الجزائريين في البرلمان الفرنسي بباريس....الخ .[8]

وعلى الرغم كذلك من أن هذه الاصلاحات لم تأتي بالجديد، حيث رفضت من قبل الجزائريين الذين اعتبروها إصلاحات مهلهلة وضئيلة، لأنها جاءت بقوانين لا تخدمهم لا من قريب ولا من بعيد، إلا أن المستوطنين الأوروبيين وجدوها شيئا عظيما لا طاقة لهم بقبوله، وقد عارضوا القانون الذي نص على هذه الاصلاحات قبل صدوره ، وسخروا لمهاجمته صحافتهم، ونوابهم ، وغير ذلك من وسائل الضغط . مؤكدين على أنه سوف يؤدي إلى انتصار الحركة الوطنية الجزائرية، ويجعلها في موضع قوة ، وهو ما يعني ضياع مصالحهم وامتيازاتهم، ولهذا اعتبروها أمرا خطيرا على مستقبلهم في الجزائر.[9]

عاشت الجزائر الفرنسية بعد صدور قرار هذه الاصلاحات أزمة حقيقية، حيث ظهر من المستوطنين الرافضين لهذا المشروع من توجهوا بنقد لاذع وعنيف للقرارات التي أصدرتها السلطات الفرنسية، وتمادوا في مواقفهم إلى حد المطالبة بالاستقلال الذاتي للجزائر.[10] وفي هذا الاطار تعرض الحاكم العام " **جونار** " إلى حملة شرسة من طرف المستعمرين، حيث كتبت صحيفة " شمال إفريقيا " في عددها الصادر يوم 15 ماي 1919 مقالا انتقدت فيه وبشدة سياسته المتبعة في الجزائر قائلة : "... لم يتردد في المشاركة في عمل غير متبصر كان سيؤول

عاجلا أم آجلا إلى وضع البصمة الاسلامية المفسدة على العبقرية الفرنسية... ". وفي ذات السياق نشرت صحيفة " **لاديباش دي كونستونتين** " في أعدادها الصادرة بتاريخ (16 و17 و22) جانفي 1920 مقالا تحت عنوان " **نحن والأهالي** " ، دعت فيه قراءها إلى ضرورة التصدي لخطر (الأهالي) قائلة: "... لن يسمح فرنسيو هذا البلد أبدا بتهديد السيادة الفرنسية ... إن ما نسميه خطر الأهالي هو ما تمثله في الوقت الحاضر التدابير التشريعية المقررة بسرعة وبطريقة غير موفقة ، وما نسميه خطر باريس هو التقليد الذي يتمادى في إسناد مهمة تسيير شؤوننا إلى أناس يجهلونها ...".[11]

كان ذلك هو الرأي الذي أجمع عليه كل السياسيين ورؤساء البلديات الذين كانوا يرفضون انتخاب رئيس بلدية فرنسي من طرف الأهالي، ويعتبرونه أمر غير مقبول. وفي ذات السياق صادق رؤساء بلديات منطقة القبائل في 24 فيفري 1920- وسار على خطاهم بعد ذلك جميع رؤساء بلديات الجزائر - على مذكرة شديدة اللهجة ، طالبوا فيها الحكومة الفرنسية بضرورة استشارة الجزائريين الفرنسيين قبل اتخاذ قرارات بمثل تلك الخطورة، التي من شأنها الاضرار بهيبة المجموعة الفرنسية في الجزائر، وأعربوا عن أملهم في أن تقوم السلطات الفرنسية العليا باتخاذ الاجراءات اللازمة في أسرع وقت للرجوع بالأمور إلى سابق عهدها .[12]

وفي رده على هذه المواقف حاول الحاكم العام "**جونار**" تهدئة المستوطنين و امتصاص غضبهم ففي تصريح له حول اصلاحات فيفري 1919 طمأن الأوروبيين، موضحا طبيعة وحدود هذه الاصلاحات، حيث لن يكون – حسب تصريحه – بوسع (الأهالي) الحصول على الجنسية الفرنسية، إلا تحت شروط محددة بوضوح وأكثر صرامة من تلك المحتوات في نص قانون 04 فيفري 1919. كما صرح قائلا : " هذا الفانون لا يحتوي على أي شيء من شأنه إقلاق المعمرين ".[13]

ورغم هذه التصريحات لم تتوقف الانتقادات، لأن أوروبيو الجزائر كانوا يعتبرون أنفسهم دون سواهم أصحاب البلد الشرعيين، ولم يكونوا يتصورون أبدا إعادة النظر في حقوقهم المكتسبة عن طريق الاحتلال . وكانت الاصلاحات بالنسبة لهم من قبل الزيغ والغباء والتمادي في الانسانية ، وكانوا يستاؤون من الحرية غير عادية – حسب زعمهم - الممنوحة للجزائريين ، ويدعون بأنها تنتقص من سلطة وهيبة فرنسا .[14] ويقولون بأن حق المواطنة لا يجب أن يمنح إلا للأهالي الراقين، لأن العربي البربري – حسب وصفهم – لن يرتقي طالما بقي مسلما، لأن العقيدة الاسلامية لا تتطابق مع التطور .[15]

2 - مشروع بلوم فيوليت 1936 :

ظل الحاكم العام السابق للجزائر موريس فيوليت والذي تولى حكمها خلال الفترة الممتدة من (1925 – 1927) يأمل في إنجاح مشاريعه الاندماجية في الجزائر، خاصة بعد فوز الجبهة الشعبية وتوليها السلطة في فرنسا ، وكان فيوليت يعول على الدعم الذي وعده إياه رئيس الحكومة ليون بلوم .[16]

وبعد توليه الحكم في الجزائر كحاكم عام عليها سنة 1936، شرع موريس فيوليت في تنفيذ مشرعه القائم على تطبيق سياسة الادماج ، حيث أطلق سراح المعتقلين السياسيين ، وأعطى للجزائريين الحق في تكوين نقابات خاصة بهم، وكان على وعي كبير بدرجة البؤس والشقاء التي يعيشونها في ظل السياسة الاستعمارية الجائرة، لذلك عكف على تحذير السطات الفرنسية من مغبة الاستمرار في سياسة تجاهل أوضاع الجزائرين والاعراض عن الاستجابة لمطالبهم وأمالهم، حيث قال في هذا السياق : " ... ستظهر لنا أخطر المشكلات في شمال إفريقيا قبل نهاية عشرين عام من الآن ، لكن يمكننا تجنبها في حالة واحدة، وهي إذا منحنا هؤلاء الناس المساواة السياسية ..."[17].

ومن هذا المنطلق تقدم موريس فيوليت بمشروعه الاصلاحي الذي ظهر في الجريدة الرسمية الفرنسية يوم 30 ديسمبر 1936 .[18] وقد احتوى المشروع على ثمانية فصول وخمسين مادة . وأهم ما تضمنه هو إصلاح مستوى التعليم، والقيام بالإصلاح الزراعي، وتأمين نفس الحقوق والواجبات التي يحظى بها الفرنسيون لبعض الجزائريين، وإلغاء المحاكم الخاصة بالجزائريين، وزيادة حقوقهم لانتخاب ممثلين عنهم في مجلس الشيوخ الفرنسي، وزيادة تمثيلهم في المجالس المحلية. كما اقترح المشروع إنشاء مجلس استشاري في باريس يتكون من تسعة جزائريين ، وإنشاء وزارة للشؤون الافريقية تضم جزائريين . أما عن الجنوب الجزائري فقد اقترح منح بعض أجزائه الحالة المدنية في شكل بلديات مختلطة على غرار ما كان سائدا في الشمال .[19]

تباينت ردود الفعل والمواقف من هذا المشروع، حيث باركته النخبة الجزائرية ورأت فيه خلاص الجزائريين من حالة الأهلية (الأنديجينا)، في حين رفضه نجم شمال إفريقيا، لأنه أبقى على الجزائر تابعة لفرنسا، ووقفت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين موقف المتحفظ من المشروع . أما المستوطنين فقد سارعوا و كعادتهم إلى رفض هذا المشروع، لأنه سيجعل في نظرهم من الجزائريين أغلبية في المجالس المحلية، وهو الأمر الذي يجعل مصالحهم عرضة للخطر .[20]

أعلن غالبية رؤساء بلديات الجزائر مناهضتهم لهذا المشروع الذي يشكل – حسبهم - خطرا مميتا للسيادة الفرنسية، وعليه فإن المصلحة الفرنسية – حسب رأيهم - تقتضي معارضة هذا المشروع ، حتى تتم المحافظة على تفوق العنصر الفرنسي، و إشعاع الحضارة الفرنسية .[21] وفي هذا الاطار اجتمع يوم 15 يناير 300 رئيس بلدية من الجزائر كلها، لإدانة مشروع فيوليت واستنكاره ، [22] وأرسلوا وفدا إلي باريس للضغط على السلطات الفرنسية وإجبارها على التخلي عنه، كما أن شيوخ بلديات المستوطنين بالجزائر قاموا بتهديد الإدارة الفرنسية، بأنه في حالة عدم تراجعها عن تطبيق هذا المشروع فإنهم سيقومون بتقديم استقالتهم .

كما شرعت الصحافة الفرنسية في الجزائر وعلى رأسها صحيفة "**صدى الجزائر** " في تنظيم حملات شرسة ضد المشروع ، وذلك بنشر مقالات تحمل عناوين حادة ولاذعة ضده ومن أمثلة ذلك نذكر: " هل ستضيع الجزائر منا ؟ " ، " التصويت لصالح مشروع بلوم فيوليت معناه التصويت لصالح الحرب الأهلية " "مشرع فيوليت هو سلاح جديد معاد لفرنسا "، " كل المعادين لفرنسا هم مع مشروع فيوليت".[23]

لم تكن معارضة فرنسيي الجزائر للمشروع معارضة يسودها الاجماع، حيث كانت الأحزاب السياسية الموالية للجبهة الشعبية تسانده من حيث المبدأ .[24] رغم ذلك فإنه وتحت ضغط واستئثار المستوطنين الذين رفضوا المشروع جملة وتفصيلا، اضطرت الحكومة الفرنسية إلى الرضوخ لمطالبهم وذلك بسحب المشروع والتراجع عنه سنة 1939 .[25]

3 - قانون مارس 1944 :

خلال صيف 1943 أدركت اللجنة الفرنسية للتحرير الوطني جسامة المشاكل التي تعانيها شعوب المستعمرات الفرنسية. ومن أجل تفادي أي تمرد، قد يخلط حسابات فرنسا في الحرب العالمية الثانية، تقرر إدخال مجموعة من الاصلاحات السياسية والاجتماعية والاقتصادية في هذه المستعمرات وعلى رأسها الجزائر .[26]

وفي هذا السياق وفي إطار الزيارة التي قادته إلى قسنطينة، ألقى الجنرال ديغول خطابه الشهير مقترحا على " الأهالي " العودة إلى مشروع بلوم فيوليت ، حيث أكد على أن لجنة التحرير قررت أن تمنح فورا لعشرات الآلاف من المسلمين الفرنسيين في الجزائر كامل حقوقهم في المواطنة، دون التخلي عن أحوالهم الشخصية، كما أشار إلى زيادة عدد المسلمين في المجالس

العامة التي تناقش المصالح المحلية، وركز على ضرورة تحسين الوضعية الاجتماعية للفئات الشعبية ، ووعد برفع الأجور. وهي السياسة التي تأكدت بعد صدور مرسوم مارس 1944 .[27]

قوبل هذا المشروع بالرفض المطلق من طرف تيارات الحركة الوطنية الجزائرية التي أجمعت على أنه مشروع قد تجاوزه الزمن. كما رفضه المستوطنون[28]، معتبرين أن هذه الاجراءات المتسامحة مع الجزائريين، قد تدفع بهم إلى حزم أمتعتهم ، فتحركوا بسرعة لإفشالها مستغلين نفوذهم في الأجهزة الأمنية .[29] وفي ذات السياق عبرت فيدرالية رؤساء بلديات الجزائر عن معارضتها للمشروع، مؤكدة أن شرف اكتساب المواطنة الفرنسية يستحق التخلي عن الأحوال الشخصية، كما نبهت إلى خطر زيادة عدد المواطنين المسلمين في المجالس البلدية.[30]

4 - مشروع القانون الخاص 20 سبتمبر 1947 .

أمام ضغط الحركة الوطنية الجزائرية، ولتهدئة الشعب الجزائري وامتصاص الغضب الذي انتشر في أوساطه، نتيجة الأحداث الدامية التي عرفتها الجزائر في الثامن من مايو 1945، سارعت السلطات الفرنسية إلى إصدار ما يعرف بدستور الجزائر أو القانون الخاص ، حيث تم إقراره والمصادقة عليه من طرف الحكومة الفرنسية في 20 سبتمبر 1947 . يحتوي الدستور على ثمانية أبواب وستون مادة أهمها :

- الجزائر قطعة من فرنسا، وهي تتألف من ثلاثة مقاطعات يتساوى سكانها في الحقوق والواجبات و جنسيتهم فرنسية .
- تتمتع الجزائر تحت سلطة الوالي العام بمجلس جزائري منتخب يتكون من 120 عضوا ، 60 منهم جزائريون و60 فرنسيون .
- يختص هذا المجلس بدراسة ميزانية الجزائر، وله حق إنشاء مشاريع اقتصادية واجتماعية فيها ، ولا توضع الميزانية موضع التنفيذ إلا بعد موافقة الحكومة الفرنسية .
- فصل الدين عن الدولة واعتبار اللغة العربية لغة رسمية ثانية بعد اللغة الفرنسية .
- الوظائف العامة مدنية كانت أو عسكرية مفتوحة أمام الجزائريين دون تمييز بينهم وبين الفرنسيين .[31]

لم يلقى المشروع تجاوبا لدى الجزائريين وذلك لعدة اعتبارات منها أن الادارة الاستعمارية لم تستشرهم في وضع هذا القانون، وأنه قانون يتنافى ومبدأ الديمقراطية، لأنه يساوي بين 10 مليون جزائري و800 ألف من المستوطنين في التمثيل النيابي، كما أنه جاء ليؤكد على ربط الجزائر بفرنسا. وهي الأسباب التي جعلتهم يرفضونه جملة وتفصيلا .[32]

ومن جهتهم رفض المعمرون هذا القانون، وأبدوا غضبهم منه، حيث هدد واحد وعشرون مستشارا عاما أوروبيا بالاستقالة إذا ما تمت المصادقة على هذا المشروع [33]، وظهرت نفس التهديدات في المجلس الوطني الفرنسي ، حيث راح ممثلو المستوطنين يهددون بالانفصال عن فرنسا، وقد جاء على لسان أحدهم ما يلي : " إذا تخلت عنا فرنسا سنطلب من هيئة الأمم المتحدة أن تمنحنا الحق في تقرير المصير". [34] كما صرح النائب "**جاك شوفالييه** " المتحالف مع المعمرين قائلا : " الأرض الجزائرية لنا فنحن في بيوتنا، وهي أرض فرنسية ومهما قالوا ومهما فعلوا ومهما قرروا، فالجزائريون الفرنسيون لن يغادروها أبدا ". و أكد على ضرورة الحفاظ على فكرة " سيادة فرنسا على الجزائر ". بل إنه عارض حتى التعليم الاجباري للغة العربية ، حيث قال بخصوصها : " إن جعل اللغة العربية إجبارية هو دفع المسلمين أكثر فأكثر نحو الاسلام، هو الأسلمة أكثر، وهو توطيد الأواصر مع الجامعة العربية ومع كل أولئك الراغبين في استقلال الجزائر ....".[35]

وبعد مصادقة البرلمان الفرنسي على القانون في 20 سبتمبر 1947 التف الكولون الغاضبون حول "**رونييه ماير**" للوقوف أمام الاصلاحات، فأنشئوا جمعية الدفاع عن الجزائر الفرنسية وبها شنوا حربا إعلامية ضد قانون 1947 . [36]

خاتمة :

ومن خلال ما تناولناه آنفا، يمكن القول أن مشاريع الاصلاح التي تبنتها فرنسا في الجزائر خلال الفترة المدروسة، كانت مجرد إصلاحات شكلية، وضربا من ضروب الخداع الاستعماري، هدفه التهدئة وذر الرماد في العيون ليس إلا . كما كانت تحمل تناقضات كبيرة في موادها، حيث تمنح الامتيازات لفئة قليلة جدا من الجزائريين، متجاهلة طموحات الشعب الجزائري المتمثلة في تقرير مصيره والاعتراف بالشخصية الجزائرية . ورغم ذلك فإن هذه المشاريع أثارت ثائرة المستوطنين، الذين كانوا يرفضون وبشكل قاطع كل البرامج التي تصب في محاولة إصلاح أوضاع الجزائريين ، حتى ولو كانت إصلاحات شكلية . وهو الأمر الذي حال دون تطبيق المشاريع السابق ذكرها .

الهوامش:

[1] - أبو القاسم سعد الله ، **الحركة الوطنية الجزائرية** ، ج2 ، د ط ، دار الرائد ، الجزائر ، 2009 ، ص 272 .

- نفسه . [2]

[3] - عبد الرحمان بن براهيم بن العقون ، **الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر** ، ج 1، ط2 ، منشورات السائحين د م ن 2007 ، ص ص 80 – 84 .

[4] - محفوظ قداش ، **تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية** ، تر: أمحمد بن البار ،ج 1 ، د ط ، دار الأمة ، الجزائر ، 2012 ص42 .

[5] - أبو القاسم سعد الله ، **مرجع سابق** ، ص 275 .

[6]- **نفسه** ، ص 277 .

[7]- يحى بوعزيز ، **سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية** ، د ط ، دار البصائر ، الجزائر ، 2009 ، ص 124 .

[8] - عمار بوحوش ،**التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962** ، دار الغرب الاسلامي ، بيروت ، 1997، ص ص 217 – 218 .

[9]- أبو القاسم سعد الله ، **مرجع سابق** ، ص ص 278 – 279 .

[10]- شارل روبير أجيرون ، **تاريخ الجزائر المعاصرة** ، ط1 ، دار الأمة ، الجزائر ، 2008 ، ص 489.

[11]- **نفسه** ، ص ص 489 – 490 .

[12]- **نفسه** ، ص ص ، 490 – 491 .

- محفوظ قداش ، **مرجع سابق** ، ص 70 . [13]

[14] - شارل روبير أجيرون ، **مرجع سابق** ، ص 493 .

- محفوظ قداش ، **مرجع سابق** ، ص 71 . [15]

- شارل روبير أجيرون ، **مرجع سابق** ، ص 728 . [16]

- بشير بلاح ، **تاريخ الجزائر المعاصرة** ، ج1 ، د ط ، دار المعرفة ، الجزائر ، 2006 ، ص 380 . [17]

- شارل روبير أجيرون ، **مرجع سابق** ، ص 729 . [18]

[19]- أبوالقاسم سعد الله ، ج 3 ، **مرجع سابق** ، ص ص 18 – 19 .

[20] - نفسه ، ص 19 .

- محفوظ قداش ، ج1، **مرجع سابق** ، ص ص، 542 – 543 . [21]

[22] - شارل روبير أجيرون ، **مرجع سابق**، ص ، 734 .

[23] - نفسه ، ص ص 734 - 735.

- نفسه ، ص 735 . [24]

[25] - فرحات عباس ، **ليل الاستعمار** ، تر : أبو بكر رحال ، د ط ، منشورات وزارة الثقافة ، الجزائر ، 2009، ص 147 .

- محفوظ قداش ، ج 2 ، **مرجع سابق** ، ص 865 . [26]

- حميد عبد القادر ، **فرحات عباس رجل الجمهورية** ، د ط ، دار المعرفة ، الجزائر ، 2007، ص ص 95 - 96 . [27]

- نفسه ، ص 95 .[28]

[29] - لزهر بديدة ، **الحركة الديغولية في الجزائر (1940 -1945)** ، أطروحة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر جامعة الجزائر ، 2009 -2010 ، ص ص 219 – 220.

- محفوظ قداش ، ج 2 ، **مرجع سابق** ، ص 879 .[30]

- نفسه ، ص 1027 .[31]

- فرحات عباس ، **مرجع سابق** ، ص 120 -121 .[32]

- شارل روبير أجيرون ، **مرجع سابق** ، ص 989 .[33]

- حميد عبد القادر ، **مرجع سابق** ، ص 120 .[34]

- محفوظ قداش ، ج 2، **مرجع سابق** ، ص 1025 .[35]

- حميد عبد القادر ، **مرجع سابق** ، ص 122 .[36]

الكاتب: ط.د/صبرينة مازري
معهد الآثار، جامعة الجزائر2

عنوان المقال: **L'importance historique de la stèle « Monument aux morts » Dans la ville de Sidi Aich**

البريد الالكتروني: mazrisabrina1@gmail.com

تاريخ الارسال: 2019/05/30 تاريخ القبول: 2019/06/21 تاريخ النشر: 2019/ 06/30

L'importance historique de la stèle « Monument aux morts »Dans la ville de Sidi Aich

The historical importance of the stele "the monument of death" in the city of Sidi Aich

Résumé :

« **Le monument aux morts** » de la ville de Sidi Aich est considéré comme l'un des plus importants monuments de la région de Ath Waghlis, malgré que c'est une œuvre française créer pour commémorer et rendre hommage aux soldats tomber aux champs de batailles à la faveur des français durant les deux guerres mondiales. Cette œuvre a été sculptée par l'artiste français d'origine italienne et inauguré en 1940. Malheureusement cette œuvre à été vendu après l'indépendance comme tous les monuments aux morts qui se trouvent dans les communes algérienne.

Mots clés: Monument, commémoration, stèle, Ath Waghli

Abstract :

" The monument of death" based in Sidi Aich city considered among the most important historical monument in the region of Ath Ouaghlis even though it's a French made, it' s constructed in purpose to commemoration the soldiers who fought with France during the two world wars . This monument has been carved by the French artist of Italian origin and built in 1940. Unfortunately this monument was sold after the independence. Luckily it was revived by the

construction of a copy of this monument to remain a solid memory for each generation.

Key Words: monument, revived, stele, Aith Waghlis

Introduction :

Durant la colonisation française en Algérie plusieurs monuments aux morts ont été établis pour rendre hommage aux soldats que se soit français ou bien algériens (indigènes selon l'appellation française), et qui ont participé pendant les deux guerres mondiales. Ces monuments commémoratifs ont une importance historique mais malheureusement sont négligés par les citoyens. Dans ce modeste travail on va se focaliser sue le « monument aux morts de la ville de Sidi Aich » en montrant son importance dans la commune.

1. Présentation de la ville de Sidi Aich

La ville de Sidi Aich est située à 47 km de la ville de Béjaia, elle a été fondée par l'administration française en 1872, sous l'appellation de la commune mixte de Sidi Aich. Sa situation géographique est si particulière car elle se situe au cœur de la vallée de la Soummam, qui est traversée des deux côtés par l'Oued Soummam. Ses limitrophes : Adekar au nord, Seddouk au sud, El kseur et Timezrit à l'est, Chemini à l'ouest.

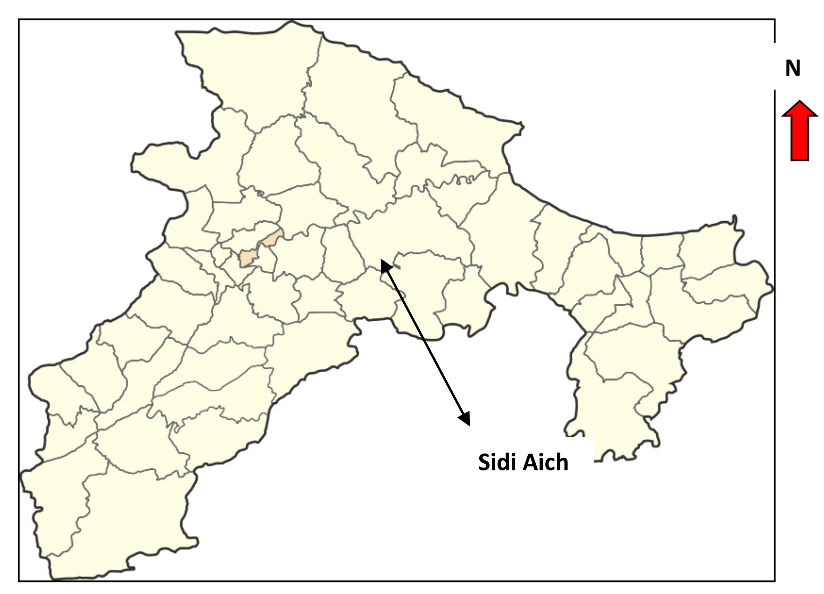


Image n°01 : localisation de la commune dans la wilaya de Bejaia

L'actuelle Sidi Aich faisait partie de la tribu des Ath Waghlis, qui est considérée comme l'une des plus importantes et la plus peuplées des tribus de la kabylie, elle se compose de deux daïras (Sidi Aich et Chemini), et de six communes.
Sidi Aich est connue par son importance historique dès la période antique, elle a connu le passage romain, selon les traces matérielles découvertes dans la région de Tiliouacadi et d'El Flaye.
A l'époque Ottomane, la commune était indépendante et ne payait pas les impôts, comme toutes les communes de la vallée de la Soummam.
Et durant l'époque coloniale elle a été soumise par le Maréchal Bugeaud en 1847, et a participée avec la révolte de Boubaghla en 1851 et de l'insurrection de 1871.

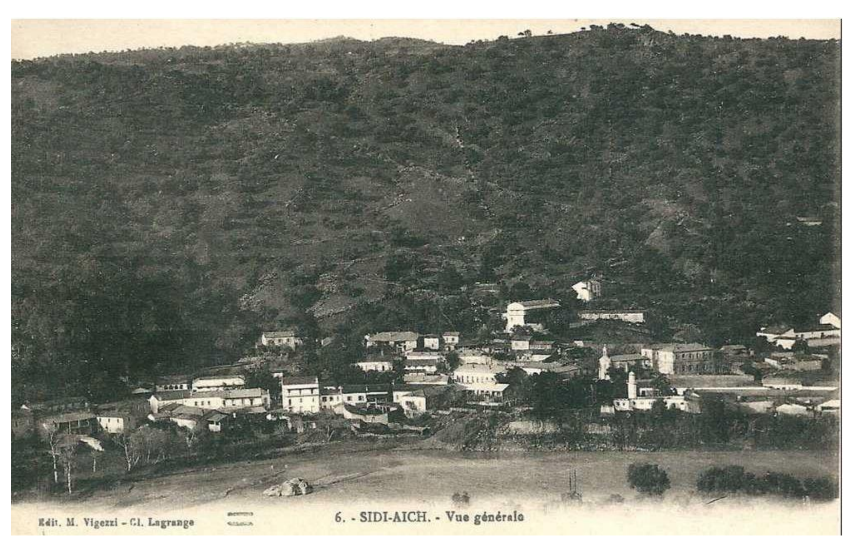


Image 02 : la commune mixte de Sidi Aich à l’époque coloniale

2. Les types des monument aux Morts

Le monument aux morts sert à commémorer et rendre hommage aux soldats des différentes guerres. Ses monuments sont des œuvres de plusieurs formes :

-Plaques commémoratives en pierre ou en bronze.



Image 03 : plaque commémorative de Maison Carré (Algérie)

-Statues et monuments ou arcs de triomphe



Image 04 : monument aux morts sous forme d'une statut (Boufatik)

-Sous forme de dalle ou des socles



Image 05 : sous forme de socle (Sidi-Bel-Abbès)

Leur emplacement s'implante généralement au centre du village ou de la commune, à côté de l'église ou des places publiques.

Ces monuments commémoratifs on les trouve quasiment dans toutes les communes de la France, et même en Algérie, puisque ils ont été édifiés par les français pendant l'époque coloniale. Après l'indépendance la majorité de ces monuments ont été soit brisés et détruits, ou bien démontés et rapatriés en France, tels le monument aux morts dans la cité de Ruisseau (Belouizdad) transportés à Toulon, et aussi les 24 plaques en bronze de Bougie (la ville de Bejaia) rapatriées à Bordeaux...etc.

3.Monument aux morts de la ville de Sidi Aich :

Le monument aux morts de Sidi Aich est une œuvre de l'artiste français d'origine italienne **Paul Belmondo** né à Alger en 1898 et mort à Paris en 1982. Il commence à sculpté dès l'âge de 13 ans , il suit des études d'architecture à l'école des beaux-arts d'Alger , et poursuit ses études à Paris en bénéficiant d'une bourse du gouvernement de l'Algérie. Il est lauréat de la fondation Blumthal en 1926, il obtient le grand prix artistique de l'Algérie en 1932, puis le grand prix de la ville de Paris en 1936. En 1956 il devient professeur à l'école nationale supérieur des beaux-arts de Paris, et il devient en 1960 membre de l'institut de France parmi ses œuvres : la république (1937), Apollon (1946), le buste de Charles Despiau (1976).



Image 06 : Belmondo sculptant l'une des statues du monument

4.Description du monument aux morts de Sidi Aich :

Le monument se situe sur la route nationale entre la mosquée et la poste dans la placette dites aujourd'hui square, et en face des escaliers qui mènent vers l'église près du siège de la daïra.

La stèle en bronze se base sur un socle en pierre représente deux statues de deux femmes l'une debout une européenne d'une confession chrétienne et l'autre assise est une kabyle musulmane, les deux en train de lamenter.



Image 07 : le monument aux morts de la ville de Sidi Aich

Le monument a été inauguré en 1940 par le gouverneur général de l'Algérie Georges Le Beau, avec la présence de toute la population de la commune et les deux instituteurs des écoles de filles et de garçons à Sidi Aich Mr. Delage et Mlle. Bougrier.

La plaque dont se reposent les deux statues comporte des inscriptions selon le témoignage de Mr. Slaouti (Blogger) :

-Sur la petite plaque en bronze en bas à droite une gravure en italique des initiales du Nom et Prénom du sculpteur ***P. B.*** (peut être une signature de l'artiste).

-Aux dessus de la petite plaque une inscription en bas reliefs en deux lignes **1914-1981** et **1939-1945**, se sont les dates des deux guerres mondiales.

-A la hauteur de l'épaule de la femme debout porte une inscription « **A** » et en dessous « **NOS MORTS** ».

-En Haut de la plaque une autre inscription en majuscule et sur deux lignes « **COMMUNE MIXTE** » et « **DE LA SOUMMAM** ».

Le monument aurait été vendu et serait en Italie durant le mandat de Mr. Atroune Allaoua (président délégation spéciale) entre aout 1962 et mars 1963.

Après 57 ans et grâce au président de l'assemblée communale Mr. Abahour Abdenour qui a ordonné de renaître la mémoire de la population de Sidi Aich en créant une copie de ce monument dans le même endroit.



Image 08 : la copie du monument aux morts (par Rabiaa Abdennour)

Conclusion

Le monument aux morts de la ville de Sidi Aich a une importance énorme au sein de la population de la commune et il est considéré parmi les monuments historiques de toute la région des Ath Waghlis, malgré que cette stèle n'ait pas été

dédiée à la population autochtone mais plutôt aux soldats français qui ont été tués durant les deux guerres mondiales. Son importance consiste sur la signification quelle représente c'est la tolérance qui symbolise la ville de Sidi Aich.

Bibliographique

1-Cheriguen Foudil, Toponymie algérienne des lieux habités, Alger, 1993, p. 139

2- GEHIMAB, La tribu des Ath Waghlis entre histoire et légende, Béjaia, 1991, p.2

3-Gehimab, p.2

4-Idem, p.3

5-Idem, p.3

6-Colin-Mansay Françoise, La vallée de la Soummam, p.3

7-Dossier pédagogique, Quand les pierre racontent notre histoire, musée de l'armée et d'histoire militaire, p.2

8-Idem, p.4

9-Cpaien Françoise Henriet, Monuments aux morts, Pontarlier, 2011, p.1

10-www.nella-buscot.com, consulté le 10/02/2019 à 01h00

11- www.athwaghlis.over-blog.com, consulté le 11/02/2019 à 22h31



Journal Of

Madarat Tarikhia

Journal Of madarat tarikhia

Reviewed academic international periodical magazine

For Historical And Researches Studies

Volume 01(N°2)

juin2019



issn:2676-1939